STORIA

DELLA FILOSOFIA GRECA

DEL DOTTORE

DEFENDENTE SACCHI.

Se ne sono pubblicati il V. e VI. Volume che contengono:

Tom. V. di pag. 294. — Cap. IX. *Setta dei Sofisti.* §. 4. *Principj religiosi dei Sofisti.* §. 5. *Protagora.* §. 6. *Diagora.* §. 7. *Metrodoro.* §. 8. *Anassarco.* §. 9. *Gorgia.* §. 10. *Ippia.* §. 11. *Antifonte.* §. 12. *Policrate.* §. 13. *Prodico.* §. 14. *Polo.* §. 15. *Alcidamante.* §. 16. *Crizia.* §. 17. *Teodoro.* §. 18. *Eveno e Licimnio.*

COLLEZIONE

DEI

CLASSICI METAFISICI

GERMANI GIUSEPPE
ROLLA LUIGI
SACCHI DEFENDENTE

Collettori.

LEZIONI

DI FILOSOFIA

O

SAGGIO

SULLE FACOLTA' DELL' ANIMA

DEL PROFESSORE

LAROMIGUIERE

Tom. II.

PAVIA
Presso i Collettori
Coi Tipi di Pietro Bizzoni
successore di Bolzani
1820.

Traduzione
del Dott. Girolamo Novati.

PARTE PRIMA

DELLE FACOLTA' DELL' ANIMA CONSIDERATE NELLA LORO NATURA.

LEZIONE NONA

Se il sistema di Condillac favorisca il materialismo.

Debbo darvi alcuni schiarimenti sul sentimento dell' esistenza, sulla personalità; sull' *io*, richiedendolo specialmente il passo di Condillac col quale ho chiusa la precedente lezione. La riflessione di cui l' ho accompagnato non piacque a tutti; ella ha dato anzi luogo alle più severe opposizioni, tanto sulla giu-

stezza della riflessione medesima, quanto sui veri sentimenti di Condillac. È questa un' ampia materia da discutersi, ed io crederò d'avere utilissimamente impiegata l'odierna lezione, se giungo ad abbattere un' ingiusta prevenzione. Cominciamo da ciò ch'è relativo al sentimento dell' esistenza; la qual questione non va soggetta ad alcuna difficoltà, purchè si sappia collocarsi in luogo della statua.

Condillac suppone una statua organizzata come noi, e senziente per la prima volta. Sarà questo, se volete un uomo, che si suppone non avere mai sentito, e che trovasi nel momento di ricevere una prima sensazione. Si limita al senso dell' odorato, e la sua prima modificazione è un' odore, una sensazione d' odore, una *sensazione-odore.* Condillac esamina quali cognizioni possa acquistare quest' uo-

mo, o questa statua, e quali facoltà intellettuali si porranno in esercizio col senso dell'odorato.

Non è mia intenzione d'applicarmi a questa serie di ricerche quantunque importantissime. Solo mi limito a quello che risulta nell'anima della statua dalla sensazione d'un primo odore.

Gli uni, come ho detto, pretendono che una prima sensazione non dia la coscienza dell'esistenza, gli altri sostengono il contrario.

Queste due opinioni del tutto contrarie nel modo con cui vengono esposte, possono non esserlo nella realtà. L'anima non ha la coscienza della propria esistenza alla prima sensazione che prova, se per coscienza s'intende una percezione distinta; e l'anima ne ha la coscienza se con questo vocabolo s'intende solo un sentimento confuso.

È sì vero che l'anima avrebbe

il sentimento della propria esistenza, quanto è vero che una sensazione non è che l'anima stessa che sente, l'anima in certo modo modificata. Provare una sensazione si è dunque sentirsi modificato; si è sentire se medesimo, si è avere il sentimento di *se*. Ma questo sentimento trovandosi confuso colla modificazione, non può esserne sulle prime distinto. L'anima non può separare a primo tratto due cose che sente ad un tempo; nè può dire, *io*, *odore*. Non può cominciare dal giudicare; e comincierebbe dal fare un giudizio, se al primo momento potesse dire *io*, *odore*; o *io sono odore*.

Parmi dunque che una prima modificazione basti a dare il sentimento dell'esistenza, benchè non possa darne l'idea (T. 3. e Lez. 1. e seg.).

Aggiungasi, che se una prima

modificazione non avesse seco il sentimento dell' esistenza, non si comprende come potrebbe darlo una seconda, una terza, od una quarta, e che quindi non l' avremmo noi medesimi. Questa questione mi sembra dunque sciolta in modo soddisfacente.

Vediamone un' altra che svilupperemo del pari colla stessa supposizione d' una statua circoscritta al senso dell' odorato. Siccome ella non proverebbe che sensazioni odorifere, non avrebbe alcun' idea dell' estensione, nè della mobilità, nè della gravità, nè dei suoni, nè dei colori, nè dei sapori, nè del freddo, nè del caldo; e nulla di meno avrebbe idee di piacere e di dolore, idee di successione, di sorpresa: presterebbe la propria attenzione, desidererebbe; in una parola, avrebbe un intelletto ed una volontà. Soltanto l' esercizio delle

sue facoltà si troverebbe circoscritto in limiti sommamente angusti. Ora, questo ci conduce ad una conclusione forse inaspettata, cioè, che le facoltà alle quali siamo debitori della nostra intelligenza, e della nostra ragione, non dipendono in quanto alla loro esistenza dall' organizzazione del nostro corpo.

Condillac ha dunque annichilato con una sola parola l' argomento forse più specioso dei materialisti; poichè alla fine, se un ente può esistere; se può essere felice od infelice; se può avere le facoltà intellettuali che abbiamo noi, senza presumere che esista estensione, a che si riducono le pretensioni di coloro, che affermano con tanta fiducia, che un essere senza estensione è una chimera; che una sostanza immateriale è una negazione d' esistenza?

Non si dirà già che la supposi-

zione d'un essere ridotto al senso dell' odorato sia inammissibile. I ciechi sono ridotti a quattro sensi, i ciechi-sordi a tre: se fossero eziandio privi dell'odorato, del che si danno esempi, non gliene rimarrebbero che due: inoltre non si dice che gli uomini affetti dalla lebbra perdano il senso del tatto? Si può dunque immaginare un ente sensibile fornito di un solo senso, il che basta a darci il diritto di farne la supposizione.

Malgrado ciò che ho detto, non era mia intenzione, leggendovi il passo di Condillac, di provare la spiritualità dell' anima. Questa questione non apparteneva alla precedente lezione, nè è l' oggetto della presente. Ho soltanto colta l' occasione di gettare nei vostri animi un seme di verità, riserbandomi ad altro tempo la cura di farlo sbocciare. Ebbi altresì l'opportunità

di mostrarvi quanto Condillac sia lontano dal materialismo che l'irriflessione gli rimprovera, poichè suo primo pensiero, dando principio al *Trattato delle sensazioni*, si fu di screditare questo sistema, come già avea fatto cominciando la sua prima opera; il *Saggio sull' origine delle umane cognizioni.*

Ma io ho avuta ben mille volte occasione di convincermi di una cosa che suol sempre arrecar meraviglia, e che per altro non dovrebbe farne più alcuna: cioè, che le stesse ragioni, i medesimi argomenti possano produrre negli animi sì opposte opinioni.

Uno di voi immediatamente dopo l' ultima sessione volle accertarmi che non conosceva una migliore prova dell' immaterialità dell' anima di quella che aveva poc' anzi intesa, e nel tempo stesso da altri si diceva che il passo di Condillac

provava nulla nè contro il materialismo di lui, nè contro il materialismo in se stesso; ed inseguito venni a sapere che queste due opinioni erano state con grandissimo calore discusse.

Una tale divergenza nel modo di vedere è notabile. Nulla al presente ho a dire a colui, il di cui eccellente spirito, e la di cui illuminata ragione hanno sì bene penetrate le conseguenze d' un' idea, che sembrava esposta a caso: all' altro o agli altri risponderò con un aneddoto.

Un Olandese fu presentato al re di Siam, ed ebbe seco lui una lunga conferenza. Il re ascoltava con ammirazione il racconto delle meraviglie dell' Europa. L' Olandese narrogli tra le altre cose che in certa stagione dell'anno gli abitanti del suo paese passeggiavano sull' acqua a piede asciutto. Il re che

sino allora aveva dimostrata una singolare soddisfazione cangiò all' istante d'aspetto, ed assumendo un contegno irritato, disse all' Olandese: meritereste per una sì grossolana impostura di provare gli effetti della mia indignazione; toglietevi dalla mia presenza.

Il re di Siam non aveva mai veduto l'acqua se non in uno stato di fluidità. Egli non presumeva che il freddo potesse renderla solida e darle tale consistenza che bastasse a sostenere il peso di un uomo. Noi tutti siamo nati e viviamo tutti in mezzo alla materia. L' idea d'uno stato in cui si potesse sentire e pensare senza supporre l' esistenza de' corpi, ci sembra a prima giunta una chimera; e neghiamo la possibilità di un tale stato. Il re di Siam che nega il ghiaccio, è il materialista che nega l' anima.

Come può avvenire che Condil-

lac, il quale ha impiegate tutte le fòrze del proprio spirito onde combattere il materialismo, e dimostrare la spiritualità dell' anima, sia accusato d' esser materialista? Come può del pari accadere che gli si imputi di togliere all' anima ogni sua attività, mentre la riconosce, e la stabilisce a ciascun tratto delle sue opere?

Io ho cercate a lungo le ragioni su cui possono fondarsi tali accuse, ma sempre invano. Fu adunque necessario congetturare quello che per niun modo m'appariva; ed ora voglio comunicarvi le mie congetture. Ma prima è necessario sapere che cosa siano secondo Condillac le facoltà dell' anima e le loro diverse trasformazioni. È d'uopo formarcene un' idea ben precisa ed esatta onde accertarci se reggano le accuse di materialismo contro la dottrina di quest' autore. Mi si fa

luogo a pensare, dietro quello che ho inteso da alcuni di voi, che questa dottrina non sia stata perfettamente compresa; come sono indotto a credere che di tutti gli scrittori che l'hanno approvata o criticata, ben pochi ne abbiano penetrato il vero senso.

Condillac riconosce sei facoltà nell' intelletto, o sette, compresa la sensazione, comune origine, secondo lui, dell'intelletto e della volontà: *sensazione*, *attenzione*, *comparazione*, *giudizio*, *riflessione*, *immaginazione*, e *raziocinio*.

Queste facoltà non sono le une dalle altre indipendenti; sono unite tra di loro in modo che ciascuna, ad eccezione della prima e dell'ultima, deriva da quella che la precede e produce quella che la segue. Il giudizio deriva dalla comparazione, e genera la riflessione, la comparazione che dà origine al giudizio

deriva dall' attenzione; e l'attenzione, origine della comparazione ha la sua origine nella sensazione, prima origine, e principio di tutte le facoltà.

La derivazione di queste facoltà, del giudizio, per esempio, consiste nell' essere esso giudizio la stessa comparazione, modificata però da un cangiamento che le è sopravvenuto: parimente la comparazione non è che l' attenzione modificata; e l' attenzione finalmente non è che la sensazione la quale ha subito un cambiamento.

Ma qual è questo cambiamento? quale questa modificazione di cui ha bisogno una facoltà per dare origine alla seguente, per diventare la seguente?

Condillac si fa a spiegarlo. Una sensazione da voi provata può, mercè la direzione de' vostri organi sull' oggetto che l' ha cagionata,

acquistare un nuovo grado d'intensità, essa può diventare più viva che non era dapprima. Questo aumento di vivacità nella sensazione, è un cambiamento che si è operato in essa, ed allora assume il nome d' *attenzione*.

L' attenzione può esser doppia; o, ciò che torna lo stesso l'anima può provare ad un tempo due sensazioni che l'occupino con un certo grado di vivacità. Quando l' attenzione da semplice che era, diviene doppia, si ha la *comparazione*.

Ma paragonando, l'anima scorge, sente qualche rassomiglianza o qualche differenza; ecco il *giudizio*.

Ora il giudizio è semplice o composto. Se è composto ne comprende un altro, o molti altri. Eccone un esempio:

»Un cammino è erto, arenoso, difficile.»

Noi quì abbiamo un giudizio

composto di due giudizj: 1.° un cammino è erto ed arenoso; 2.° un cammino è difficile; ed il secondo giudizio *un cammino è difficile*, è compreso nel primo, *un cammino è erto ed arenoso.* Scorgere, o sentire che due giudizj sono così legati dal rapporto del contenente nel contenuto, è *ragionare.*

La sensazione, giusta Condillac, si cambia dunque, o, com' egli si esprime, si *trasforma* successivamente in attenzione, in comparazione, in giudizio, ecc. Se trovasi che il vocabolo *trasformazione* non offra un' idea abbastanza chiara si può non badarvi; ma si può anche intenderlo in un modo, che tolga ogni ambiguità, applicandolo ad un sistema che non cade sotto i sensi.

Ognuno sa che i filamenti della corteccia della canape, o del lino, dopo certe operazioni, prendono la forma di filo; e che il filo si

trasforma successivamente in tela ed in carta. Nel qual caso il vocabolo *trasformazione* presenta un' idea chiarissima, perchè esprime un cambiamento di forma sopravvenuto ad una sostanza, che per essere materiale è suscettibile di *forme.*

Questo stesso vocabolo *trasformazione* tolto dalla scuola d' Aristotele e da quella di Bacone, il quale parla di *forme positive*, di *forme privative*, di *forme sostanziali*, ecc. può dunque per traslato opportunamente applicarsi ai successivi cangiamenti che prova la sensazione nel sistema di Condillac.

E se in fine non vuolsi ammettere questo vocabolo, basti il dire più semplicemente che la sensazione si *cambia* in attenzione, in comparazione ec., oppure che l' attenzione *diventa* comparazione, la comparazione giudizio ecc., e che tutte le facoltà dell' anima non sono nel

loro principio che la sensazione, ed in loro stesse se non che la sensazione modificata.

Eccovi una chiara esposizione del sistema di Condillac, e tanto chiara che è impossibile, io credo, il non intenderlo. Coloro che dapprima non l'avevano ben inteso saranno soddisfatti ch'io gliel' abbia nuovamente presentato.

Ma se a questo sistema non si può rimproverare mancanza di chiarezza, non si ha forse diritto di rimproverargli mancanza di verità?

Sì, io così credo, o signori, nè posso a meno di crederlo; un sistema non può sostenersi se non in quanto i fatti di cui vuolsi rendere ragione, sieno ben fondati e ben legati fra loro. Sono essi ben fondati e ben legati nel sistema di Condillac? non abbiamo noi osservato che l'attenzione, il giudizio, e l'inquietudine sono presentati in

Poco importa il sapere se un uomo chiamato Condillac, sia spiritualista o materialista. Quello che importa si è di accertarsi se le tante opere di quest' autore contengano una sana dottrina, o se racchiudano un pericoloso veleno: nel qual caso fa d' uopo dissuaderne a tutti la lettura, e toglierle di mano alla gioventù.

Esaminiamo con calma un sistema di filosofia sì diversamente apprezzato; e vediamo qual giudizio si debba portarne.

Onde abbreviare questa discussione vi comunicherò dapprima la mia opinione, contenuta dalle due seguenti proposizioni.

1.° Non solo Condillac non è materialista; ma si è potuto dire che esageri lo spiritualismo.

2.° Non solo non ha tolta all' anima la di lei attività; sembra anzi volerlene di troppo concedere.

Noi siamo per certò ben discordi di opinione.

Comincierò col produrre gli argomenti che sembrano accusare Condillac; ne udrete quindi la risposta, e ne sarete giudici.

Nel riferirli non cercherò per niun modo di scemarne la forza: Eccoli.

Condillac ammette, e sostiene che il pensiero, la ragione, la libertà, che tutte, in somma, le facoltà dell' anima non siano che la sensazione trasformata.

Egli ammette e sostiene non solo che tutte le idee sensibili, ma che tutte le idee intellettuali e morali, senza eccettuarne una sola, siano altrettante trasformazioni della sensazione.

Ecco, si dice, prove più che sufficienti a convincerlo di materialismo. In fatti allorchè un uomo è tormentato dalla gotta, il dolore

non è egli forse ne' suoi piedi o nelle sue mani? Il dolore che è una sensazione, appartiene dunque alle differenti parti del nostro corpo: appartiene alla materia. Se dunque, come pretende Condillac, tutte le più nobili facoltà della nostr' anima, se le idee più sublimi, non sono che la sensazione trasformata, esse sono altrettante trasformazioni d'una proprietà della materia; sono puramente materiali.

Quest' argomento è incontrastabile: ma non lo è meno, si soggiunge, quello che segue. La sensazione essendo un fenomeno puramente passivo, tutte le sue trasformazioni sono necessariamente passive. Nell' anima dunque, non avvi nè attività, nè libertà, ed allora che mai diviene la moralità delle nostre azioni? qual differenza rimane tra il delitto e la virtù? una dottrina che conduce a tali conseguen-

ze, e che degrada in tal modo la dignità della nostra natura dev' essere rigettata con indignazione.

Benchè tali raziocinj non abbiano che una vana apparenza di forza, increscono forse agli amici di Condillac. Ma pur si rincorino. Ecco in quali termini immagino che Condillac potrebbe a buon dritto rispondere.

Quale setta di filosofia, quale accademia, quale scuola somministrò tali obbiezioni, o piuttosto sì gravi accuse? È d' uopo insegnarlo agli stessi aggressori: poichè essi non si avvedono di fare con ciò eco ad Averroe, e ad Alberto il grande. Facciamo loro conoscere la filosofia che s' insegnava nel duodecimo e decimoterzo secolo.

Era dogma di quella filosofia che noi avessimo tre anime, l' anima *vegetativa*, l' anima *sensitiva*, e l' anima *razionale*. Queste tre anime

avevano funzioni particolari, come dai loro nomi apparisce. All'anima vegetativa comune agli animali ed alle piante era commessa la cura del corpo: ella presiedeva al di lui accrescimento, al mantenimento della salute, alla guarigione delle malattie. L'anima sensitiva, materiale come la vegetativa, provava esclusivamente tutte le sensazioni: pochissimo superiore all'anima delle bestie adempiva le funzioni puramente animali: ad essa esclusivamente appartenevano i bisogni ed i piaceri del corpo, i quali intieramente l'occupavano. Mentre l'anima razionale d'una natura celeste, raggio emanato dalla divinità, sostanza del tutto spirituale, viveva in mezzo alle idee e nella contemplazione delle essenze: ella sola conosceva i principj della morale e della religione: ella sola poteva elevarsi sino a Dio; onde talvolta chiamavasi l'*anima divina.*

Ingegnosa certamente è l'immaginazione di tre principj differenti, mentre l'osservazione sembrava mostrare nella nostra natura tre differenti specie di fenomeni.

Ma siccome questi tre principj nulla avevano di comune, e ciascuno ignorava quello che apparteneva agli altri due, si dovette tosto o tardi necessariamente accorgersi che non valevano a render ragione di quello che in noi succede. Poche riflessioni suggerite dal semplice buon senso mostrarono l'insufficienza di queste ipotesi. L'esperienza di continuo insegnava che l'anima razionale conosce benissimo tutto ciò che succede nell'anima sensitiva. In fatti su che s'aggirano la maggior parte dei pensieri dell'anima razionale? A che pensano abitualmente i più degli uomini se non ai loro affari, ai loro interessi, alla loro salute, alla loro felicità;

tutte cose che risguardano l' anima sensitiva?

Fu d' uopo adunque rinunciare a questa triplice distinzione e non riconoscere che un' anima unica: ma che si fece? Si compose quest' anima di tre parti distinte; l' inferiore che teneva luogo dell' anima vegetativa; l' intermedia che corrispondeva all' anima sensitiva; e la superiore che faceva le veci dell' anima razionale.

Non ci sembra forse di leggere i primi versi dell' *Arte Poetica* di Orazio? *un bel capo di donna, una stravagante riunione di membra di diversi animali che vanno a terminare in sozzo pesce.*

Tale fu la dottrina professata in tutta l' Europa pel corso di cinque o sei secoli; insegnata ai nostri padri dai Professori di filosofia sino all' epoca di Bacone; di Bacone il quale ha non rigettata, ma adottata

quest' anima razionale, e quest' anima sensitiva. Venne finalmente Cartesio, ed egli pel primo segnò la linea di demarcazione che separa ciò che spetta all' intelligenza da quello che alla materia appartiene: alla materia lasciò il moto e null'altro: la sensazione ed il pensiero appartenne esclusivamente all' anima. Questo grand' uomo tutto pose in opera il suo genio nel distinguere quello che sino allora era stato confuso, o male sviluppato (1); e da

(1) » La maggior parte di coloro che godono chiara fama nella società, vedono in modo assai confuso ed oscuro la differenza essenziale che passa tra lo spirito ed il corpo. S. Agostino medesimo il quale ha sì ben distinto questi due esseri, confessa d' essere stato gran tempo senza poterla conoscere; e sebbene si debba universalmente convenire nell' asserire aver egli spiegate le proprietà dell' anima e del corpo meglio di tutti coloro che lo precedettero,

quindi innanzi niun vero filosofo dipartissi dalla dottrina di lui.

E per essere voi più di cento cinquant'anni indietro dai lumi del vostro secolo, vi arrogherete il diritto di chiamarmi *materialista*! A chi dunque meglio si addice tale rimprovero? Voi accordate il sentimento alla materia; e, siccome l'essere che sente e che pensa è

---

e che vennero in seguito sino ai nostri tempi, pure sarebbe a desiderarsi, ch' egli non avesse attribuito ai corpi che ci circondano tutte le qualità sensibili che per loro mezzo scorgiamo; poichè tali qualità alla fine non sono chiaramente comprese nell'idea che aveva della materia; *di modo che può dirsi con sicurezza che la differenza tra lo spirito ed il corpo non sia stata distintamente conosciuta se non da alcuni anni;* » cioè dopo la pubblicazione delle Meditazioni di Cartesio.

(Maleb. Prefazione della Ricerca della Verità pag. 32.).

uno solo e medesimo, dunque voi le accordate eziandio il pensiero. Voi dunque, e per doppio titolo meritate l'imputazione che a me dirigete. Io al contrario, ricuso alla materia ogni sentimento: faccio uscire tutte le modificazioni dell'anima da una prima modificazione spirituale; e voi accusate la mia dottrina di degradare la dignità della nostra natura?

Non voglio spingere più oltre una giusta difesa: anzi mi preme di togliere tutto quello che torna in vostra accusa. No: io non penso che siate materialisti, benchè il materialismo sia necessaria conseguenza dei vostri principj. Amo meglio credere che non vi siate avveduti di questa conseguenza. Ma scusandovi di non avere veduto l'errore dov'è, mi duole che l'abbiate veduto dove non è.

Dopo tutto quello che ci hanno

insegnato Cartesio e Malebranche; dopo che invincibili prove dimostrano che la sensazione non può essere se non la modificazione di una sostanza spirituale: mentre, in mancanza del raziocinio, la nota sperienza di chi soffre nella mano che gli venne recisa, dimostra con tanta evidenza che il dolore non appartiene al corpo; com' è possibile che tuttavia si sostenga che la materia senta?

Quest' errore proverrebbe forse, come tant' altri da una confusione di parole? non sarebb' egli l' effetto di qualche equivoco?

Il vocabolo *impressione* s' applica al corpo ed all' anima, e quando s' applica all' anima diventa sinonimo del vocabolo *sensazione.* Si dice che gli oggetti esterni fanno un' impressione sui nostri organi; e si dice anche che producono un' impressione nell' anima.

Sensazione ed *impressione* considerate nell'anima, esprimono dunque una sola e medesima cosa: la sensazione è impressione; l'impressione è sensazione.

L'abitudine d'identificare queste due voci quando parliamo dell'anima, potrebbe mai essere cagione che si identifichino eziandio parlando del corpo, e che in tal modo si confondano le impressioni fatte sugli organi colle sensazioni? In tal caso è ben giusto l'andar cauti con una filosofia che fa derivare l'intelligenza dalle sensazioni, poichè dietro questa falsa maniera di vedere e di parlare, essa deriva da una proprietà della materia.

Ma le sensazioni, come dovreste sapere, non sono le impressioni fatte sugli organi; ed io non debbo essere mallevadore di opinioni riprensibili, conseguenza necessaria della confusione delle vostre idee e dei vizj del vostro linguaggio.

Condillac ha provato d'essere spiritualista: ma acconsentirebbe egli di esserlo fino all'eccesso? No senza dubbio egli non vi acconsentirebbe giammai; egli ci direbbe che trattandosi della verità vuol battere una via di mezzo, e che cercando di evitare un errore, guardossi dal cadere in un errore opposto; ma non è meno da osservarsi, esser egli sì opposto al materialismo, che uno degli autori più ortodossi dell' ultimo secolo, uno scrittore che ha di continuo combattuto i materialisti, e che non la perdonò ad alcuno degli uomini celebri del suo secolo, allorchè ha veduto, o gli parve di vedere nelle loro opere la più lieve offesa ai dogmi fondamentali della religione, l' autore delle *Lettere ad un Americano*, così si esprime parlando del *Trattato delle sensazioni*:

» Ho già dimostrato cosa pensar

si debba di questo trattato, in un' opera che quanto prima verrà alla luce. Egli è per ogni rapporto della massima importanza il discutere questo libro profondo, in cui l' autore, dotato della massima penetrazione, ha spinto oltre i suoi giusti confini l' analisi dei nostri sensi: *egli si allontana più ch' è possibile dal materialismo*, ma non conosce abbastanza che i due estremi sono del pari viziosi, e che è forse più pericoloso per coloro che non vogliono riconoscere la natura della loro anima, lo spingerli in uno universale spiritualismo, che lasciar loro lo stupido dogma del materialismo.» (*Lettere ad un Americano*, tom. II., pag. 8.).

Vi prego di osservare che appunto il *Trattato delle sensazioni* fu specialmente il pretesto dell' accusa di materialismo. *Sensazione*,

statua, furono più che bastanti, perchè certuni l'imputassero di materialismo. Se non si fosse letto il solo titolo dell' opera, se si fosse letta soltanto la prima pagina, se ne sarebbe dato più equo giudizio.

Mi dispenserete dall'esaminare se il *Trattato delle sensazioni* conduca infatti ad uno spiritualismo universale; poichè di questo ora non si tratta. Mi basti l'avere stabilita la mia proposizione che ne comprende due, ed anzi tre. Condillac non è materialista: si è potuto dire che esageri lo spiritualismo: e finalmente, coloro che l'accusano, favoriscono, senza saperlo, l'opinione che condannano.

Veniamo alla seconda proposizione. Condillac toglie egli all' anima la sua attività?

Ascoltate la lettura de' seguenti passi, e voi stessi ne darete la risposta.

1.° » Quanto più il contrasto dei piaceri e dei dolori è vivace, tanto è maggiore l' *azione* che produce nell' anima. » (*Estratto del Trattato delle sensazioni*).

2.° » La sola sperienza basta a convincerci che una grande moltitudine d' impressioni che ad un tempo succedono collo stesso grado di vivacità tolgono ogni *azione* allo spirito. » (*idem*).

3.° » Il desiderio è dunque l'*azione* delle medesime facoltà, che si attribuiscono all' intelletto. » (*idem*).

4.° » Vedremo come l' anima acquisti da un momento all' altro maggiore *attività*, e si innalzi da cognizione in cognizione. » (*idem*).

5.° » Avvi in noi un principio delle nostre *azioni* che sentiamo ma che non possiamo definire: esso è chiamato *forza*. Noi siamo del pari *attivi* rapporto a tutto quello che questa forza produce in noi, e

fuori di noi. » (*Trattato delle sensazioni*, parte I., Cap. II., §. II. nella nota).

6.° » Si può considerare l'anima come *attiva* e come passiva. » (*Arte di Pensare* Tom. 3. Cap. VIII. pag. 343).

7.° » Lo spirito è puramente passivo nella produzione delle idee semplici; ed è al contrario *attivo* nella generazione delle idee complesse. » (*idem* Tom. 4. Cap. XIII. pag. 37).

8.° » Le *azioni* dell'anima determinano quelle del corpo, e da queste che si vedono si giudica di quelle che non si ponno vedere. » (*Logica* Part. I., Cap. VI.).

Bastino queste citazioni per convincervi che niuno mai ha meglio conosciuta l'attività dell'anima.

Non solo Condillac la riconosce; ma combatte anche i filosofi che sembrano diminuirla. Malebranche aveva detto: » Io chiamo *intelletto*

la facoltà, o la capacità che ha l'anima di ricevere le idee.» (*Ricerca della Verità* Tom. I. pag. 55).

Condillac lo critica in questi termini: » lo spirito non forma dunque da se stesso alcune idee; tutte gli provengono già formate? Ecco quali conseguenze si adottano quando non si ragiona che dietro comparazioni; ma ove si voglia consultar l'esperienza, si vedrà che l'intelletto non è passivo che rapporto alle idee che provengono immediatamente dai sensi, e che le altre sono tutte *sua opera* (*Trattato dei sistemi* Cap. VII.).

Parmi finalmente che Condillac esageri l'attività dell'anima allorchè la scorge non solo nella sensazione, ma nella prima sensazione.

A nulla servirebbe dunque il richiamare ch'io stesso, esaminando il sistema di Condillac, ho contro di lui sostenuto che la sensazione

è essenzialmente passiva; imperciocchè l'oggetto di questa discussione non è già di sapere se Condillac abbia bene o mal ragionato parlando sì della spiritualità che dell'attività dell'anima. Condillac è egli spiritualista? Ricusa egli all'anima la sua attività? Io ho voluto rispondere unicamente a queste due questioni di fatto; e penso di aver detto tanto che basti per convincervi. Se tuttavia rimanesse ancora qualche dubbio, verrà, io spero, onninamente dissipato nella prossima sessione.

LEZIONE DECIMA

Continuazione della precedente.

Aggiungo nuove prove alle già addotte contro l'imputazione di materialismo che fassi a Condillac. Si vedrà di bel nuovo quanto que-

sto eccellente spirito fosse alieno da un' opinione che non meno offende la filosofia della religione. Richiamiamo in succinto le principali proposizioni che ho sviluppate nella precedente lezione.

1. Ho data la soluzione di un problema che divideva i Metafisici. Trattavasi di sapere se appena l' anima è unita al corpo, ricevendo una prima sensazione, abbia la coscienza della sua personalità. Si disputava perchè non si poneva una bastante precisione nel modo di esprimersi. Può dirsi diffatti che ad una prima sensazione l' anima ha la coscienza del suo *io*, e che non l' ha: che lo conosce, e che l' ignora: che ne ha il sentimento, e che non l' ha; perchè tutte queste espressioni possono prendersi in due differenti significati. Abbiamo detto aver l'anima il *sentimento* della propria esistenza, ma non

l' *idea*. La scelta, e la specie di opposizione di questi due vocaboli ha dato fine alla disputa.

2. Supponendo l' anima dell' uomo unita ad un corpo che non avesse se non il senso dell' odorato, ho fatto vedere ch' ella possederebbe tutte le facoltà che noi stessi possediamo.

Per vero dire queste facoltà si eserciterebbero in uno spazio più limitato, e dalla loro azione non risulterebbero se non se cognizioni sommamente ristrette; ma dall' avere un esercizio più circoscritto, queste facoltà non sarebbero meno reali. Dal che ho dedotto questa importante conseguenza, che le facoltà dell' anima non dipendono in quanto alla loro esistenza dall' organizzazione del corpo.

Questa riflessione potrà servirvi a determinare in qual conto debbasi tenere l' opinione di coloro i

quali pretendono che molte facoltà dell' anima siano dovute al senso del tatto. È questo un errore: molte nostre cognizioni, anzi la maggior parte di esse, dipendono dal tatto, ma non le facoltà.

3. Condillac partendo dalla supposizione di un' anima ridotta alle sensazioni di odore, ha creduto poter far conoscere, sulle prime linee del *Trattato delle sensazioni*, quanto sia poco fondata la dottrina dei materialisti: e quivi cadendo l' opportunità ho dimostrato, così di passaggio, che Condillac era ben lontano dall' essere materialista, come l' ignoranza, e l' irriflessione gli hanno rimproverato.

Ma avendo uno di voi affermato, con molta fiducia, che il passo di Condillac nulla provava nè contro il materialismo in se stesso, nè contro il materialismo dell' autore, ho creduto di dovere sviluppare

un' idea che appena aveva accennata, ed ho provato che il materialista il quale voleva solo ammettere l' esistenza degli oggetti che cadono sotto i sensi, rassomigliava ad un cieco nato che negasse l' esistenza dei colori.

4. Questa prima risposta diede luogo alla questione di fatto, cioè, se Condillac sia materialista; questione che pur non vuolsi preterire giacchè divide i vostri animi, giacchè trattasi di rettificare un' opinione affatto priva di fondamento, e perchè le opere di questo autore, trovandosi fra le mani della gioventù, è necessario indicare gli errori che potrebbero sedurla, o far vedere che tali errori non esistono.

5. Onde provare nulla esservi di più ingiusto dell' imputazione che fassi a Condillac, ho esposto il di lui sistema delle facoltà dell' intelletto ed in tal modo l' ho esposto

che, fra molti che hanno udita tale sposizione, non avvi, io credo, alcuno che colla massima facilità non l'abbia compresa.

Allora si vide che un sistema, il quale fa nascere tutte le facoltà dell' anima dalla sensazione, poteva bensì non esser vero, ma non già favorire il materialismo, se non in quanto la sensazione fosse una proprietà della materia. Coloro dunque che accusano Condillac di materialismo, perchè deriva tutte le facoltà dell' anima dalla sensazione, suppongono ed ammettono la sensazione una proprietà della materia. Ora attribuire alla materia la capacità di sentire, si è attribuirle la facoltà di pensare, imperciocchè il soggetto che sente è lo stesso di quello che pensa. Io l'aveva più volte ripetuto, nè saprei troppo ripeterlo; poichè l'ignoranza di questa verità ha cagionato, e cagiona tutto dì

più cattiva filosofia, che non ne hanno mai prodotto tutte le stravaganze degli scolastici. Ma Condillac, in ciò d' accordo con Cartesio e coll' evidenza, riguarda la sensazione siccome una modificazione spirituale di una sostanza spirituale. Tutte le trasformazioni della sensazione sono dunque altrettante trasformazioni d' una modificazione spirituale. Nel sistema di Condillac non evvi dunque la minima ombra di materialismo, ma sibbene tutto rinviensi nell' opinione di coloro, i quali gli muovono tale accusa.

6. Finalmente ho provato che il rimprovero fatto a Condillac, di togliere all'anima la di lei attività, non ha maggior fondamento di quello di materialismo.

Eccovi, o signori, in epilogo tutto quello che ho detto nell'ultima Sessione. A queste considerazioni

altre se ne possono aggiungere che sempre più vi convinceranno dello spiritualismo di Condillac.

La prima opera ch' egli scrisse è una dissertazione sull' esistenza di Dio, che mandò all' Accademia di Berlino. Questa dissertazione sublime più della maggior parte degli scritti che abbiamo su tale soggetto, è notabile per due argomenti che non si rinvengono negli altri autori di *Teodicea*; od almeno io non li vidi altrove. Questi sono un modo, quanto può essere, semplicissimo di confutare il politeismo, ed i due principj de' Manichei, ed una nuova prova della creazione del mondo. La maggior parte dei filosofi ammettono un Dio ordinatore delle differenti parti dell' universo. L' ammirabile armonia che regna dovunque costringe la ragione a riconoscere un' intelligenza suprema che ha tutto disposto con

una suprema sapienza; ma molti dubitano della creazione, o la negano. Condillac dimostra che la causa ordinatrice è nel tempo stesso la causa creatrice.

La seconda opera di Condillac, o piuttosto la prima che ha data alla luce è il suo *Saggio sull'origine delle umane cognizioni*. Qual' è la prima idea che presenta? come si annuncia egli ai metafisici? Vediamolo:

»O sia che tentiamo d'innalzarci sino ai cieli, o vogliamo discendere fino negli abissi, non usciam mai da noi stessi, e non percepiamo che i nostri proprj pensieri.« (*Saggio sull' origine* ecc. T. 1. pag. 99).

Questa filosofica introduzione, risultato di lunghe meditazioni, è dessa una espressione di materialismo? Non è al contrario l'annunzio di uno spiritualismo che sembra esagerato, come, ad imitazione

dell' autore delle *Lettere ad un Americano*, potrebbero forse i di lui avversarj rimproverargli se traessero i loro argomenti dagli scritti di Condillac e non da alcune cieche prevenzioni?

Nel *primo Capitolo* di quest' opera, Condillac dimostra la spiritualità dell' anima e fa sentire tutta la debolezza dei ragionamenti dei materialisti.

Nel *Trattato delle sensazioni*, sua prima cura si è di screditare il materialismo, come abbiamo veduto nell' ultima lezione.

Nel suo *Trattato degli animali* combatte Buffon che attribuisce le sensazioni alla materia.

Nella sua *Grammatica* pure dimostra la spiritualità dell' anima.

Nella sua *Arte di ragionare* considera queste due proposizioni: » i tre angoli di un triangolo sono eguali a due retti«; »l'anima è una

sostanza semplice e priva di estensione«: le pone a confronto, e con solidi ragionamenti vi costringe o ad ammetterle od a rigettarle ambedue.

Nella sua *Arte di pensare* ritorna di bel nuovo a questa dimostrazione.

Nella sua ultima opera, la *Logica*, dice nella prima pagina: »l'anima è quella che sente: i sensi non sono che la causa occasionale delle sensazioni» ; e poco dopo, paragonando la vista dell' occhio a quella dello spirito, osserva che lo spirito abbraccia maggiori cose dell' occhio; il che non deve recare meraviglia, aggiunge egli, poichè appunto, » è l' anima che vede e non l'occhio.» Finalmente, Condillac ritorna sì di spesso su questa questione dell' immaterialità dell' anima, ch' egli ne stancherebbe se stancar ci potessimo di vedere riprodotti i titoli della dignità della nostra natura.

Ed in quale epoca mostra egli questa ostinata perseveranza? In un' epoca in cui era stile della buona società, e di una letteratura che si era usurpato il nome di filosofia; di riguardare come piccoli spiriti coloro che non volevano attenersi al detto di Voltaire: »io sono corpo ed io penso; ecco tutto quello che so.»

L' imputazione di materialismo che si fa a Condillac è dunque inconcepibile: e lo è a tal segno che non si sa come qualificarla.

Sembra, da quanto avete inteso e da quello che abbiamo detto nell' ultima lezione, che non possa rimanere su di ciò il minimo dubbio. Pure non sono ancora tutti pienamente persuasi.

Il sistema di Condillac, si conviene alla fine, non è un sistema di materialismo; ma,

1.° Ha una tendenza al materialismo;

2.° Le conseguenze ne sono pericolose;

3.° Donde Condillac può sapere che l'anima non senta, o per usare le sue espressioni, donde sa egli non esservi nell'anima *sensazione*, o *sentimento*, o *percezione*, o *coscienza* che per mezzo del corpo? Non è egli più giudizioso il pensare che l'anima senta per sua propria natura, che il sentimento sia inseparabile dalla di lei esistenza?

Risponderò primieramente a quest' ultima questione.

Siccome il nostro attuale sentimento nulla ci dice, e nulla ci può dire su quello che succedeva nell'anima prima della di lei unione col corpo, e siccome la memoria non risale fino ai primi momenti della nostra esistenza, non possiamo su ciò avere una certezza assoluta; ma in mancanza di essa ab-

biamo sufficienti ragioni per credere che l'anima non senta se non mercè del corpo. Questa è l'opinione della maggior parte dei filosofi e dei teologi.

L'anima umana, dicono essi, essendo destinata a formare un uomo colla sua unione al corpo, non esiste, non è creata che al momento di tale unione, in forza della quale sente e nello stesso tempo sente se stessa: ora, perchè Dio le avrebbe dato indipendentemente dal corpo il sentimento che le dà per causa del corpo?

Per tal modo prima di Cartesio e dopo Locke si è generalmente insegnato (eccetto nella scuola di Leibnitz seguace di Cartesio) che l'anima è da prima come una *tavola rasa* su cui niun carattere è impresso.

Ma forse sì gli uni che gli altri andarono errati. Miglior consiglio

sarebbe stato imitare la prudente cautela di colui che scrisse:

» Niuno può dire: mi è evidente che io mi sono sentito allorchè la mia anima non aveva ancora ricevuta sensazione alcuna. »

» Nè si direbbe con maggior fondamento: mi è evidente che io non mi sentiva allorchè il mio corpo non aveva ancora fatta impressione alcuna sulla mia anima. »

Sapete voi qual sia quel filosofo che teme di asserire che l'anima sia priva d'ogni sentimento prima della sua unione col corpo? Questi è Condillac (*Arte di ragionare*, Cap. VI. Quarto esempio).

2.° Il sistema di Condillac ha una tendenza al materialismo.

Una *tendenza*! che si può egli rispondere ad una cosa tanto vaga? Ci fa questa sovvenire un tratto di Pascal. Le lettere *Provinciali* avevano attirato a quest'autore ne-

mici potentissimi e formidabilissimi, i quali andavano dovunque gridando che l' autore di esse era un ateo ed un vero tizzone d' inferno. Pascal si porta da Arnaud, e gli dice: niuno è di voi più possente in dialettica, nè vorrete negarmi il vostro ajuto. Si va continuamente ripetendo da persone che voi non penerete molto ad indovinare che io sono un ateo, un tizzone d' inferno: Credo bensì di poter discolparmi dell'accusa d'ateo, ma come provare che non si è un *tizzone d' inferno?*

Come provare che non si ha una *tendenza?*

3.° Le conseguenze ne sono pericolose.

Si sa forse quel che si dica allorchè, non oppugnando un principio, si pretende che le conseguenze siano pericolose? un principio comprende in se tutte le sue conse-

guenze. Se una sola fosse falsa, il principio sarebbe falso. Una falsa proposizione dedotta da un principio vero, non ne è una conseguenza: sono due proposizioni l'una accanto all'altra, come due pietre collocate l'una sopra l'altra. Ogni conseguenza deriva da un principio; come il tronco, i rami e le foglie nascono da un germe fecondo.

Da un principio falso, tutto è falso, intendo dire, tutto quello che ne deriva; come da un principio vero tutto è vero, e l'errore produce necessariamente l'errore, come la verità produce la verità.

Ognuno sente la debolezza di tali obbiezioni; ed a ragione ci si rimprovererebbe di esservici troppo a lungo trattenuti.

Come dunque si può aver data a Condillac l'ingiusta taccia di materialista?

Che volete ch'io risponda? è

questo il caso di dire, *habent sua fata libelli*. Si diede a Condillac la taccia di materialista, come quella d'ateo a Cartesio. Questo grand'uomo ritirossi e stette pel corso di dodici anni nell'Olanda a meditare le prove dell'esistenza di Dio, e della spiritualità dell'anima. Le sue *Meditazioni* frutto di sì lungo lavoro comparvero alla fine. Quale fu la ricompensa di tante veglie? qual testimonio di riconoscenza ricevette egli per avere consacrati tutti gli sforzi del suo genio a provare le più importanti verità? Si proclamò ateo.

Siffatto esempio consoli gli uomini resi dal genio superiori ai loro contemporanei, e se dopo aver consumata la loro vita nella ricerca della verità, è dato loro di ritrovarla, se ne tengano bastantemente ricompensati.

È necessario far conoscere a quelli tra voi che potessero ignorarlo, che prima della rivoluzione, or sono trenta o quarant'anni, quasi tutti i professori di filosofia di Parigi insegnavano Locke e Condillac; che gli uomini più illustri della Sorbona non temevano di citare questi autori, e che si fondavano non sulla loro autorità, ma sui loro raziocinj, salvi gli errori pericolosi, se ve ne sono, come se ne trovano diffatti in Locke: e tuttavia era recente la memoria della famosa tesi dell' Abbate di Prades. Questa tesi accusata di materialismo, e condannata dalla Sorbona, non impedì che i professori continuassero ad insegnare la dottrina di Condillac, prova evidente che non era tenuto materialista.

E se risaliamo ad epoche anteriori, credete voi di trovare in Sorbona, al Collegio di Francia,

una dottrina opposta a quella di Locke? Credete voi che le idee *innate* di Cartesio fossero prevalse e che si abbracciasse allora una filosofia che non vuole derivare dalle sensazioni le nostre cognizioni?

Ma si ignora forse che, per sostenere la filosofia di Aristotele contro le invasioni del cartesianismo che aveva avuto un felice successo, e che cominciava a penetrare in alcune scuole, l'università di Parigi fece istanza al parlamento, perchè con suo decreto proscrivesse tutto quello che cambiar potesse l'antica dottrina, la dottrina che insegnava che *nulla è nell' intelletto che non sia stato dapprima nei sensi;* e che, senza il motto di Boileau, di cui vi ho fatto cenno, questo decreto sarebbe stato forse accordato ai voti dell' università?

Nè qui si limita la cosa: Cartesio morì nel 1650. Vediamo che cosa

s' insegnasse al Collegio di Francia sessanta sei anni dopo, nel 1716., al principio della reggenza. Eccovi, o signori, un' opera composta da Michele Moro, professore di filosofia latina e greca al Collegio di Francia. Essa è preceduta da una lettera diretta all' Abbate di Pardaillan, canonico di nostra Signora, e da una prefazione indirizzata al decano ed a tutti i suoi colleghi. L' opera, intitolata *Vera sciendi methodus*, è scritta in forma di dialogo, e trovasi, alla pagina 10, la seguente questione.

Domanda. *Quid ergo censes de innatis nobis ideis, Dei praesertim et veri* (1)?

---

(1) »Che pensi dunque delle idee innate, e specialmente di quelle di Dio e del vero?»

Risposta. *Nullae sunt; et vera tabula rasa, est mens nostra, cum primum infunditur; eaeque ideae innatae ab iis fictae sunt qui nullam omnino, nec sensus, nec mentis, nec ideae, notionem habuerunt* (1).

Questo Moro, uomo, per altro, di spirito, è talmente irritato contro Cartesio e i suoi seguaci, che, nella prefazione (che non avrebbe diretta a' suoi colleghi se non avessero avuto gli stessi sentimenti), dice, parlando delle innovazioni prodotte dalla nuova filosofia: »*Eo usque processit effraenis illa fingendi licentia, verberibus certe potius quam verbis castiganda* (2).»

---

(1) »Nessuna idea è innata; l'anima quando si unisce al corpo, è una vera *tavola rasa*; e coloro che hanno immaginate queste idee innate, non ebbero alcuna nozione nè del senso, nè dell' anima, nè delle idee.»

(2) »Che bisognava render giustizia di

A dire il vero io credo, che in nissun tempo siasi insegnato il cartesianismo a Parigi, ad eccezione di un piccolissimo numero di professori. Fino alla reggenza, Aristotele continua a regnare: da lì a non molto si insegna Locke, e poco dopo Condillac. I gesuiti, come si può credere, si astenevano dal professare una filosofia ch'era stata adottata da Porto Reale. In qual epoca fu dunque insegnato Cartesio?

Vogliamo noi seguire un ottimo consiglio? Non siamo nè Cartesiani, nè Lockisti, nè Malebranchisti, nè Leibniziani: seguiamo, se n'è dato, la verità; e se da per noi non sappiamo trovarla vagliamoci di tutti quelli che l' hanno prima di noi cercata.

---

tutti questi novatori, non già con argomenti, ma con verghe. »

Studiamo Cartesio, ed impariamo da lui stesso a dubitare più di quello ch' ei non fece. Questo grand' uomo, si può dire, ha rifatto in certo qual modo lo spirito umano, allorchè lo ha avvertito della necessità di riandare tutti i giudizj portati dall' infanzia; allorchè gli ha ordinato di resistere ai moti inçonsiderati dell' abitudine ed alle illusioni dei sensi, allorchè ci ha insegnato a sottoporre i pregiudizj alla ragione, a diffidare della ragione stessa, e soprattutto quando ha messo i suoi consiglj in pratica nel suo trattato del *Metodo*, e nelle sue *Meditazioni*. Ma quando si fa a spiegare l' universo fisico, sembra scordarsi di tutta la sua prudenza. Colui che or ora dubitava di tutto, non dubita più di nulla; sa come si formino i minerali, i vegetabili, gli animali; conosce la natura dell' aria, dell' acqua,

del fuoco; dà la spiegazione del fulmine, della calamita, e di una infinità di cose, che la fisica, la quale ha fatto in seguito tanti progressi, non ha ancora spiegate, e di molte altre che probabilmente non ispiegherà mai. Finalmente verso il fine de' suoi *Principj* così stranamente si esprime: »non v' ha fenomeno nella natura di cui sia stata ommessa la spiegazione in questo trattato » (*Principj* pag. 583).

Leggete Malebranche; vi piaccia il suo modo di scrivere, ammirate la sagacità colla quale sviluppa gli errori dei sensi, dell' immaginazione, dello spirito, e del cuore: ma quando si perderà nella sua visione in Dio, potrete abbandonarlo; e non di meno non crediate che sia confutato col noto verso:

»Lui qui voit tout en Dieu, n' y voit pas qu' il est fou. »

Leggete Leibnitz, e se il di lui sistema delle *Monadi* non vi persuade, direte almeno che è ben ingegnoso.

Studiate Locke: esso vi abitui a render ragione a voi medesimi delle vostre idee, a non lasciarvi abbagliare da metafore, ed ingannare da equivoci di lingua; ma cancellate quelle linee in cui dice, che l' onnipotenza divina potrebbe accordare il pensiero alla materia, quasi che l' onnipotenza potesse cambiare la natura delle cose.

Studiate Condillac; e se alcuna sua proposizione vi sembrasse o paradossa, o mal dimostrata, fatene, se oso dirlo, quell' uso che ne feci io. L' adotto quando trovo che espone utili verità; l' abbandono quando parmi si allontani dal buon metodo, che meglio d' ogni altro ei fa conoscere. Nel rimanente il risultato di un corso di filosofia

dev' essere, pei giovani che ne avranno tratto qualche frutto, quello di approfittare degli stessi libri che potrebbero essere pericolosi in mano a coloro che non hanno fatto buoni studj. Niun libro di filosofia può essere pericoloso a coloro che hanno contratta l'abitudine del buon metodo, ed hanno acquistato un gusto di ragione austera. Il discernimento che si acquista da uno studio ben diretto della metafisica e della logica, vi farà prontamente distinguere i principj veri dai falsi, le rigorose conseguenze dalle mal dedotte. Per buona ventura quasi tutte le opere degli uomini di genio, contengono idee non meno sane che giuste. Le opere che si chiamano pericolose sono d'ordinario la produzione degli spiriti mediocri: esse non attraggono tampoco la curiosità, non che la ragione ed il gusto.

LEZIONE UNDECIMA

Che cosa sia la metafisica, o sulla parola metafisica.

La presente lezione m'è imposta, come le cinque precedenti, dalle questioni che mi sono mosse. Se voi in simil guisa continuate ad interrogarmi, non ho più bisogno d'ora innanzi di cercare materiali pel corso di filosofia; voi abbondantemente me li somministrate, nè debbo per ciò temere che le susseguenti lezioni siano peggio ordinate. Siccome le vostre domande si riferiscono sempre a ciò che dissi, è forza che se le mie risposte sono in qualche modo precise, sieno anche d'accordo con quello che precedentemente ho insegnato. Per tal modo mi è tolto ogni pe-

ricolo di traviamento, ed a voi soli lo debbo.

La domanda ch' oggi mi si dirige, sembra per altro farne eccezione. Essa non risguarda una lezione piuttosto che un' altra, ma tutte egualmente; essa si diparte da quella concatenazione di idee che abbiamo sottoposte a discussione, non che di quelle che vi sottoporremo. Si domanda se trattiamo della metafisica, e che s' intenda per metafisica.

Potrei rispondere con due parole; una definizione infatti non esige di più di un *genere* e di una *differenza*: tuttavia siccome queste due parole si potrebbero non intendere, sarebbero in questo luogo superflue, malgrado il laconismo della mia risposta. Definirò la metafisica, ma solo allorquando la definizione sarà bastantemente preparata.

Trattiamo noi della metafisica? cos' è la metafisica?

Ignoro con qual disposizione d'animo mi sia stata fatta la prima domanda. Siccome le voci, *metafisica*, *oscurezza*, *difficoltà* da molti si confondono, potrebbe darsi che, in un momento in cui m' era dato esprimermi con qualche chiarezza, si sia creduto intendere tutt' altro che metafisica: se ciò fosse, sarei felice d' avervi recata una tale sorpresa. *Metafisica*, *analisi*, *facilità*, *chiarezza*, *evidenza*, sono voci, che è d' uopo abituarsi ad associare. Allorchè mi vedrete occupato in una difficile ed oscura discussione, dite pur senz' altro: questa è una cattiva metafisica; o piuttosto questa non è metafisica.

Ma cos' è dunque la metafisica?

Ben presto si domanderà: cos' è la logica? la morale? la filosofia? altrove si domanda: cos' è l' eloquenza? la poesia? un idillio? in che la di lui *essenza* differisce da

quella d' un' egloga ? il Telemaco è un poema o un romanzo ? ecc.

Queste sono questioni che s' agitano quotidianamente , questioni proposte sovente dalle società letterarie.

Lo scopo principale della presente lezione, si è non tanto di dirvi che s' intenda per metafisica, quanto di comunicarvi alcune riflessioni su questa universale abitudine d'interrogare, su quest' impazienza di vedere definito quello che non è ancora tempo di esserlo.

Vediamo dapprima quali definizioni dar si sogliono dalle accademie, dalle università, e da tutti coloro coi quali viviamo.

Io scorgo un crocchio di studenti che disputano , con tutto il calore proprio della loro età, sulla natura della metafisica. I loro pareri , le loro definizioni variano in ognuno. Ecco alcune di queste definizioni.

La metafisica è *la scienza degli spiriti.*

La metafisica è *la scienza di ciò che v' ha di più generale in tutti gli esseri.* Ella tratta dei corpi, come degli spiriti: si occupa della natura delle sostanze, dei modi, degli accidenti. Ogni scienza ha la sua metafisica, cui tutto si riferisce.

La metafisica è *la scienza delle scienze.*

La metafisica è *la scienza delle cause prime, la scienza della ragione delle cose.*

La metafisica è l'*ontologia*, o *la scienza dell' essere.*

La metafisica comprende l' *ontologia*, la *psicologia*, la *teodicea*, ed anche la *cosmologia.*

La metafisica è *la scienza del possibile, in quanto è possibile.*

La metafisica è *la scienza dell' assoluto, e dell' incondizionale*, ecc.

Ognuno s'avvede non potersi co-

storo accordare non che intendere. Lasciamoli a loro posta disputare, e vediamo che si dica da un' altra parte.

Uomini gravi qui dissentono intorno alla *natura*, ed all' *essenza* della filosofia.

La filosofia, dice il primo, *è l'amore della sapienza*: fu già un tempo la stessa *sapienza*; ma ben presto s'avvide non essere sì facile il possederla come l'insegnare ad *amarla*: fu dunque adottata questa definizione, ed io, trovandola alquanto propria, mi vi attengo.

La filosofia, dice un secondo, è ben altro che l'*amore della sapienza*. L'amore è un puro sentimento, una semplice affezione; e la filosofia non s'insinua solo nel cuore, parla all' intelligenza, alla ragione. La filosofia, come disse benissimo un antico è *la scienza delle cose divine ed umane*.

Eh! chi potrà dirsi filosofo, sclama un terzo, se per esserlo fa d'uopo abbracciare nelle proprie cognizioni e la terra ed i cieli? Ecco la mia definizione: *la filosofia è una scienza che ci mostra gli effetti nelle loro cause, e le cause nei loro effetti.* Non so se sia d'un antico, o d'un moderno, ma io la preferisco ad ogni altra.

Ascoltiamo una nuova disputa, in cui trattasi della logica.

L' uno dice: la logica è l'*arte di ragionare*. Cattiva definizione, risponde un altro: la logica è l'*arte di pensare*: in che differiamo noi cotanto, replica il primo? differiamo non già dal tutto al tutto, ma dal tutto alla parte. La logica non si limita all' arte di ragionare: abbraccia le idee, il giudizio, la riflessione, l'immaginazione, il metodo; finalmente tutto ciò che dicesi *operazione* dello spirito.

Che! è egli permesso, ripiglia un altro, degradare in tal modo la logica ed i logici? ignorate voi forse che il logico stabilisce assiomi, dai quali forma le sue dimostrazioni, da cui deduce corollarj? questo è il cammino del sapiente. La logica non è dunque un *arte*, ma una vera *scienza*.

Più lungi si argomenta pro e contro la libertà: Essa è *il potere di fare ciò che si vuole* — È *il potere di scegliere fra due contraddittorj* — È *il potere di scegliere fra due opposti* — È *la spontaneità* — È *l' attività* — È *l' esenzione d' ogni violenza* — È *uno stato di perfetta indifferenza*; ecc. ecc.

È questa, o signori, un immagine ed una debole immagine di quello che giornalmente si vede, di quello che si è sempre veduto, e di quello che probabilmente si vedrà in avvenire.

Avete intese le risposte degli altri; fra poco procurerò di dare la mia. Non impazientatevi se le faccio precedere alcune riflessioni, che non saranno solo applicabili alla definizione della metafisica, ma anche a moltissime altre.

Cos' è metafisica?

Dovendosi credere che quegli, il quale mi fa la presente domanda, ignori cosa sia la metafisica, questa parola non è per anco rispetto ad esso lui che una parola, una voce senza idea, senza oggetto: e mi si chiede quale idea, qual oggetto, qual cosa in fine corrisponda nello spirito o fuori di esso a questa voce *metafisica* — V' ha egli una cosa che chiamisi metafisica?

Se domandaste che cosa sia un essere che colpisce i nostri sensi, o alcuna qualità di esso, potrei rispondervi; potrei dirvi, a cagion d'esempio, cosa sia un animale che

voi non conosceste ed io conoscessi; potrei dirvi cosa sia una macchina, un istrumento di musica, descrivervi la sua forma, ecc.

Se parimente mi domandaste che cosa sia l' anima, o alcuna sua facoltà, cosa sia Dio, od alcun suo attributo, potrei rispondervi, poichè in fine intenderei la domanda.

Così pure la comprenderei se mi domandaste che sia la metafisica di Platone, o d' Aristotele, o di Cartesio, o di Locke, ecc.

Ogni qual volta dunque, alla parola di cui mi cercherete la spiegazione, corrisponderà un' idea od un oggetto qualunque si avrà campo a rispondervi; ma che può intendersi, io lo ripeto, colla parola *metafisica?*

Egli è vero che se fossimo convenuti d' imporre questo nome ad alcun' idea, o ad alcuna riunione d' idee, basterebbe, per dare una

risposta, richiamare queste idee; ma noi non abbiamo ancor fatta tale convenzione, non è dunque ancora possibile una risposta.

Metafisica, nel momento in cui diamo principio alla discussione, non è assolutamente che una parola, nè può essere altrimenti; quindi la domanda che mi fate si risolve necessariamente in una delle seguenti: che s' intenda con questo vocabolo, o che si debba intendere, o che cosa io intenda.

Che s' intenda — L' avete veduduto; e dovete esser convinti che pochi sono i vocaboli nella lingua della filosofia, su cui siasi meno d' accordo. La questione è dunque insolubile, se volete una sola definizione.

Ma, che si deve intendere? — Rispondo che niuna autorità sin' ora lo decise: nè pure ve n' ha alcuna che abbia creduto avere il diritto

di farlo. Non si può dunque affermare che per *metafisica* si *debba* intendere tale o tal' altra cosa. Per tal modo questa seconda questione è tolta di mezzo.

Rimane la terza: mi domandate che intenda per *metafisica*, e volete senza dubbio conoscere nel tempo stesso per quali motivi abbia compresa sotto questo vocabolo una tale idea invece di un' altra. Infatti non ho dovuto determinarmi a capriccio. Bisognerebbe, come avrete sentito quale idea io annetta a questo vocabolo, che vi trovaste quello che avete potuto scorgere di comune e di più generale nelle definizioni, d' altronde sì diverse, che avete intese; e, per quanto fosse possibile, il significato che gli hanno attribuito gli uomini di genio che scrissero sulla metafisica; imperciocchè in ultima analisi non devesi alle parole affiggere altre

idee, se non quelle che i migliori spiriti hanno convenuto di ammettervi.

Io posso rispondere a questa terza domanda, ed additarvi nel medesimo tempo il mezzo d' uscire da quel labirinto di vocaboli, in cui è sì facile traviare.

Questo mezzo è semplicissimo. Trattasi soltanto di notare la differenza che passa tra una proposizione che definisce, ed un' altra che non definisce; e di ben sovvenirsene quando si sarà notata.

Una proposizione, o un giudizio, consiste nell' avvicinamento, e nella connessione di due termini. *Dio è buono*: ecco una proposizione. *Lo zucchero è dolce*: eccone un' altra. *Un triangolo è una superficie terminata da tre linee*: eccone una terza.

Ogni proposizione è dunque composta da due termini o da due membri, e dal segno della loro

connessione: ed è necessario sapere che il primo termine *Dio*, nell' esempio *Dio è buono*, prende il nome di *soggetto*; il secondo termine *buono*, quello di *attributo*, ed il segno della loro connessione, *è*, si chiama il *verbo*.

Ora, l' attributo d' una proposizione può riferirsi al soggetto in due differenti modi. Nell' esempio *lo zucchero* è *dolce*, l' idea dell' attributo non è la stessa di quella del soggetto; l' idea di *zucchero* consta di molte idee parziali, la forma, il peso, il colore, il sapore, ecc.; e l' idea di *dolce*, è una idea semplice, un' idea unica. Ma nell' esempio *un triangolo* è *una superficie terminata da tre linee*, l' idea dell' attributo, *superficie terminata da tre linee*, è la stessa di quella del soggetto, *triangolo*.

Se in una proposizione l' idea dell' attributo è la stessa di

quella del soggetto, allora la proposizione può anche non essere ancora una definizione; come dall'esempio *tre è la metà di sei*, in cui si vede che *la metà di sei* non è la definizione di *tre*; è però necessario, se vuolsi avere una definizione, che l'idea dell'attributo sia la stessa di quella del soggetto.

V'ha dunque una differenza notabilissima tra una semplice proposizione ed una proposizione che definisce. Nella prima, *lo zucchero è dolce*, vi hanno due idee distinte; l'idea di *zucchero* e l'idea di *dolce*. Nella seconda non si hanno due idee, ma una sola, la quale è espressa nel soggetto da una sola parola; e nell'attributo da una riunione di voci: il soggetto è il nome dell'attributo o della cosa significata dall'attributo. Nella definizione *un triangolo è una superficie terminata da tre linee*, la pa-

rola *triangolo*, soggetto della definizione, è il nome d'*una superficie terminata da tre linee.*

Se non si pon mente che nella proposizione che definisce non avvi che una sola idea in due differenti modi espressa; se si suppone una prima idea sotto il soggetto, ed una seconda, dalla prima distinta, sotto l'attributo, si cadrà necessariamente in dispute interminabili. Ora questo suole accadere allorchè si disputa sulla natura, sull'essenza della metafisica, della filosofia, dell'analisi, della sintesi, ecc. e sulle definizioni che si danno. Riportiamone un celebre esempio.

Montesquieu dà principio al suo *Spirito delle leggi* colla seguente proposizione: *le leggi nel loro più ampio significato sono i rapporti necessarj che derivano dalla natura delle cose.*

Questa proposizione ebbe molti oppositori.

Le leggi, dice Bonnet, non sono *rapporti*, ma il *risultato dei rapporti*, e si studia di provare che Montesquieu si è ingannato sulla natura delle leggi. Voltaire lo ha pure criticato nello stesso senso. Vogliono altri che le leggi non siano nè *rapporti*, nè il *risultato dei rapporti*: sono, dicono essi, le *cause dei rapporti*, i rapporti non esistono che in virtù delle leggi.

Ora tutte queste critiche, e tutte le altre di simil fatta, portano al falso, e furono solo prodotte dalla dimenticanza delle prime regole della logica: poichè alla fine Montesquieu poteva rispondere: la mia opera comincia da una definizione: *le leggi sono i rapporti necessarj che derivano dalla natura delle cose*, è una proposizione, la quale significa; *che ai rapporti necessarj che derivano dalla natura delle cose* io dò il nome di *leggi*. Accusatemi,

se volete, di non parlar bene la mia lingua; ma non mi dite che *le leggi non sono rapporti* ecc., poichè è lo stesso che dire che l'idea del soggetto della mia definizione è differente da quella dell'attributo; si è supporre che vi possano essere due idee in una definizione; si è ignorare che cosa sia una definizione; ed in che differisca da una semplice proposizione.

Potevasi fare a Montesquieu una critica meglio fondata; potevasi dirgli: alla vostra definizione, come a qualunque altra, non si può certo contraddire; imperciocchè si è padrone di chiamare le cose con quel nome che più piace, ben inteso però che chiunque fa uso di questo diritto corra pericolo di scrivere per se solo, s'egli senza necessità, senza discernimento, e senza gusto crei a se medesimo un linguaggio: ma serbandovi un diritto che a

niuno puossi negare, e che a voi spetta più d'ogni altro, dovete almeno far conoscere le cose che nominate. Ora date il nome di *legge ai rapporti necessarj che derivano dalla natura delle cose.* Abbiamo noi forse un' idea chiara del significato di questi vocaboli? Combinate alcune parole per indicare una cosa che non conosciamo. Sarebbe quasi lo stesso dare un nome ad un aggregato di cinque o sei parole di una lingua ignota. L'uomo di genio partecipa di una obbligazione comune a tutti coloro che parlano, o che scrivono, per essere intesi; di condurci, cioè, da quello che sappiamo a quello che ignoriamo; e voi ci guidate all' incognito, che è la *legge* per via di quattro o cinque incogniti, *rapporto, necessità, derivazione, natura, cosa.* Questa critica sembrami più giusta di tutte quelle che furono fatte a Montes-

quieu; ed è anche la sola che si possa fargli, se la prima frase dello *Spirito delle leggi* è una definizione; come lo è diffatti.

Dopo questo schiarimento sulle definizioni, vediamo se ne verrà fatto darne una della metafisica.

Sapete che cosa sia l' analisi; sapete a quali condizioni possiamo lusingarci di acquistare cognizioni alquanto esatte dei differenti oggetti dei nostri studj. L' operazione alla quale abbiamo dato il nome di *analisi*, consta di tre operazioni corrispondenti alle tre facoltà dello intelletto. È d' uopo 1.° formarsi idee precise di tutte le parti, o di tutte le qualità, o di tutti gli aspetti di un oggetto; e queste idee si acquistano coll' osservazione, colla esperienza, coll' *attenzione*. 2.° Non basta conoscere ciascuna di queste parti isolatamente, bisogna scorgere i rapporti che le fanno dipendere

le une dalle altre; e dalla *comparazione* abbiamo questi rapporti. 3.° Finalmente tutto deve ricongiugnersi ad un'idea fondamentale ad un principio; ed il *raziocinio* ne assicura che l'abbiamo trovato.

Voi tutto ciò sapete: l'abbiamo tante volte ripetuto, abbiamo presentata questa operazione dello spirito sotto tante forme, ne abbiamo portati tanti esempj che non può rimanere il minimo dubbio: ma una cosa a cui non avete per avventura posto mente, benchè l'abbiate sovente praticata, si è che una sola e medesima idea può talvolta presentarsi sotto dieci, sotto venti, e fors' anche sotto mille foggie.

In quanti modi, che tutti in fine combinano, potrebbesi dire che cosa sia l'analisi? Certamente io potrei presentarvela sotto una dozzina di forme od espressioni differenti; e

se ne trovassi una nuova avrei acquistato un nuovo grado d'istruzione, perchè avrei scorto il mio soggetto sotto un nuovo punto di vista.

Vediamo alcune di queste differenti maniere di dire una stessa cosa; variamo le nostre espressioni, conservando sempre la stessa idea.

1.° L'analisi è un'operazione composta di tre altre. Colla prima si studiano accuratamente tutte le qualità d'un oggetto. Colla seconda si scoprono i rapporti che legano queste qualità. Colla terza si giunge al principio da cui tutto deriva.

Io posso dire più brevemente: l'*analisi* decompone, lega, ed unisce; intendendo per quest' ultimo termine *rende uno*; in fatti il principio riduce tutto all'unità.

2.° L' analisi consiste nell' *osservare successivamente, e con ordine.*

Poichè osservare successivamente e con ordine si è studiare le qualità le une dopo le altre, e connetterle od ordinarle. L' ordine è perfetto se la connessione ascende sino al principio.

Per tal guisa dunque, dicendo: *analizzare si è osservare successivamente e con ordine*, dico in altri termini quello che dapprima aveva detto, facendo l'enumerazione delle tre operazioni parziali, la di cui riunione forma l' operazione completa dell' analisi.

Così posso dire più brevemente: *analizzare si è osservare con ordine;* e tacere il vocabolo *successivamente* siccome inutile, essendo evidente che non si possono ad un tempo osservare più cose.

Ecco dunque due modi di presentare l' idea che ci facciamo dell' analisi.

1.° Analizzare si è decomporre legare ed unire.

2.° Analizzare si è osservare con ordine.

Indichiamo alcuni altri modi.

L'analisi, da un numero più o meno considerevole di parti ben conosciute e ben legate, ascende al loro principio, od alla loro origine.

L'analisi ci fa osservare e conoscere le idee, separatamente nella loro connessione e nel loro principio.

L'analisi ci fa osservare le idee nel loro principio, nel modo con cui derivano da questo principio, e tutte successivamente le une dalle altre.

L'analisi ci fa osservare le idee nella loro origine e nella loro generazione.

L'analisi ci fa osservare l'origine, e la generazione delle idee.

Ora siamo vicini alla definizione che cerchiamo.

Poichè l'analisi ci fa osservare l'origine, e la generazione delle idee, ci dà o suppone in noi, una doppia abitudine di ascendere, cioè, all'origine delle idee, e di scendere di bel nuovo da questa origine alle idee che ne derivano.

Ora l'abitudine di risalire all'origine delle idee, ai principj, è un'abitudine metafisica; e quella che ne porta ad osservare la derivazione, la filiazione, la deduzione delle idee, è un'abitudine logica.

Cos'è dunque in fine la metafisica? è l'analisi allorchè risale all'origine delle idee.

Cos'è la logica? è l'analisi allorchè s'occupa della derivazione delle idee.

La metafisica è *la scienza dei principj*: la logica *quella delle conseguenze.*

Ecco due definizioni invece di una che mi si era richiesta. Esse

sono chiare, basate sulla natura dello spirito, e sul modo con cui opera; nè potrassi far loro il rimprovero d'essere arbitrarie, come si può fare a buon diritto alla maggior parte delle definizioni; e conformi si troveranno agli insegnamenti dei più grandi filosofi.

La metafisica, come la concepisce Bacone, non è quella sottigliezza sofistica che si svanisce nelle sue dissecazioni all'infinito, ma la *scienza dei principj.*

La metafisica, dice Cartesio, contiene i principj della cognizione: tutta la filosofia *è come un albero le di cui radici sono la metafisica.* Malebranche non se ne formava un' idea differente. » Per *metafisica*, dic' egli, non intendo io già quelle considerazioni astratte di alcune proprietà immaginarie, il di cui uso principale si è di porgere materia di disputare sino all'infinito, a co-

loro che il vogliono; ma per essa intendo le verità che possono servire di *principj* alle scienze particolari.»

Ma, diranno forse alcuni, se la metafisica non è che la scienza dei principj, delle idee prime, non si sa dunque gran cosa quando si sappia la sola metafisica?

Rispondo che aver non si possono veri lumi se non mercè uno studio profondo della metafisica. Tutta la scienza umana riguardata sotto un aspetto generale si riduce ad alcuni principj ed alle loro conseguenze. Le conseguenze che non fossero fondate su principj chiari ed evidenti non meriterebbero il nome di cognizioni, imperocchè tutta la loro evidenza la debbono ai principj che soli risplendono d'una luce che è loro propria, onde colui che gli ignora non può essere certo di nulla. La metafisica, che

suppongono tutte le scienze, merita dunque uno studio accurato; e l'essersene occupato con frutto, si è sapere *qualche cosa*, saper molto.

Metafisica, origine delle idee, idee prime, principj delle scienze, cominciamento delle scienze, elementi delle scienze, sono espressioni a un di presso sinonime, che ci avvertono della necessità di formar bene le nostre prime idee, queste idee che sono il germe d'ogni sapere.

Gli elementi delle scienze sono il primo bisogno dello spirito. Ciò solo fa d'uopo chiedere agli uomini di genio che in qualche ramo si distinsero; ma troppo di rado se ne sono occupati; e sì importante incarico è invece quotidianamente assunto da uomini che si recano ad onore d'ignorare od anche di disprezzare la metafisica. Se

questi conoscessero il valore delle parole se intendessero la lingua che parlano, andrebbero più cauti nel far uso della voce *elementi*, s'asterrebbero per modestia dal collocarla in fronte alle loro opere. Ma che! per modestia appunto si chiamano autori *elementari*.

LEZIONE DUODECIMA

Sulle definizioni.

Per rispondere in modo alquanto soddisfacente alla domanda che mi si era fatta sulla natura della metafisica mi vidi costretto a parlare delle definizioni, ma non dissi se non che quello che era indispensabile per far comprendere la mia risposta. Si desidera che aggiunga nuove riflessioni, e che entri in alcune particolarità. Si scorge ora

che un buon trattato sulle definizioni preverrebbe la maggior parte di quelle vane dispute di cui vi porsi esempio all' ultima sessione. Vedesi che l'indeterminazione delle parole, che già suppone quella delle idee, può solo condurci ad idee sempre più mal determinate, fino a tanto che più non sapendo nè ciò che gli altri hanno pensato, nè quello che noi stessi pensiamo, o ci smarriam di coraggio, o cadiamo nel disprezzo di quello che si rifugge alle nostre ricerche, del pari ingiuste o verso noi medesimi, o verso la filosofia.

Nello studio delle scienze, in cui la realtà fisica dell' oggetto ci costringe a fondarci di continuo sulle cose, lo spirito operando sui vocaboli, e sulle idee, opera, in certo qual modo, sulle cose stesse. Nelle scienze metafisiche al contrario in cui l'oggetto non cade sotto i sensi

lo perdiamo facilmente di mira ed operiamo quindi sulle idee senza archetipo. Allora, a dir propriamente, non abbiamo più idee; solo ci rimangono i loro segni, o per meglio dire, non abbiamo nè idee, nè segni, perchè i vocaboli, non presentando più nulla allo spirito, hanno cessato d'essere segni: e siccome nei nostri raziocinj non possiamo che passare dalle idee ai vocaboli o da questi alle idee, trovasi che mancando d' idee o non ci dipartiamo, o se ci dipartiamo dalle parole non possiamo dilungarci gran fatti; a meno che non ci basti il passare da parole a parole, come pur troppo sovente suole accadere.

Se non ci fissiamo in mente i vocaboli, che dopo esserci accertati delle idee che vi sono annesse, la ricordanza e l'uso delle voci, sarà la ricordanza e l' uso delle stesse idee: non sarà mai che la luce

ci abbandoni e l' evidenza andrà necessariamente di pari passo col discorso.

Ma se abbiamo contratta la funesta e quasi inemendabile abitudine di passare dalle parole alle idee, cioè se ci lusinghiamo di trovare la verità fondando i nostri raziocinj su principj, definizioni, proposizioni generali, ed assiomi, che non abbiamo accuratamente verificati, e che possono essere, od oscuri, od equivoci, o del tutto falsi; non possiamo partendo così dalle tenebre se non che inoltrarci in tenebre sempre più dense.

Eppure questa cieca confidenza in parole che ci ingannano, e che ci possono solo condurre ad altre parole, che del pari ci inganneranno, alligna in tutti gli animi; ella è universale, ed è quasi impossibile lo sradicarla, perchè avendo tutti appreso a parlare prima di saper

pensare, conoscendo quasi tutti i termini delle scienze, prima d'averne idee, si è farci violenza il rovesciare un'abitudine che è divenuta una seconda natura.

Una grande attenzione ci è dunque necessaria per resistere a questa inclinazione che ci strascina con facilità non meno che con forza. Ogni volta che si offrirà un vocabolo di non certo significato, guardiamoci dall'usarlo nei nostri discorsi; egli renderebbe tutto incerto. Lo spirito male illuminato da un'incerta luce, mai non avrebbe il sentimento dell'evidenza, e la verità perdendo il carattere che la distingue dall'errore, non ci verrebbe fatto riconoscerla.

Se v'ha mai oggetto in cui specialmente si faccia sentire questo bisogno d'una grande severità, e della più rigorosa esattezza, è quello di cui noi facciamo lo studio,

Quanti trattati non abbiamo sullo sviluppo delle umane cognizioni, sull' intelletto, sulla volontà, sulla immaginazione, sulla libertà? e se vuolsi ingenuamente confessare si è forse trovata una grande chiarezza nell' esposizione dei sistemi, una grande precisione nella lingua? Si conosce egli tutto questo intellettuale meccanismo delle operazioni dello spirito, come si conosce il meccanismo d' un orologio o di una tromba.

Nè varrebbe il dire essere impossibile recare in ricerche metafisiche quella chiarezza di cui è suscettibile una quistione di fisica o di matematica. Avrei senza dubbio qualche interesse di raffermare in voi siffatta opinione: ella tornerebbe in mia discolpa, e per lo passato, e per l' avvenire, ma tutti i pretesti che si potrebbero allegare, non sarebbero che falsi ed io debbo con-

fessarvi che ogni qualvolta lascierò apparire incertezza o difficoltà, sarò sempre imputabile io solo, non mai la materia che tratterò.

Tutti i soggetti non sono egualmente accessibili, ne convengo: tutti non si possono trattare colla stessa facilità; ma tutti sono suscettivi dell'eguale chiarezza; poichè tutti i raziocinj s'appoggiano sopra giudizj, come i giudizj sopra idee. Se dunque le idee sono ben chiare, perchè la loro chiarezza non potrebbe ella comunicarsi ai nostri giudizj, ai nostri raziocinj, ai nostri discorsi?

Ma, dirassi, le idee che sono l'oggetto dei nostri pensieri e dei nostri raziocinj non hanno sempre quella chiarezza che sarebbe sì desiderabile. Allora che si farà?

Allora bisogna astenersi dal giudicare, dal ragionare, dal formare vani sistemi. Aspettate, ve lo coman-

da il buon senso, aspettate che le vostre idee siano maturate col tempo e colla meditazione: aspettate che sieno una copia fedele delle cose o dei rapporti che esistono fra di esse: i giudizj ed i raziocinj si faranno da loro stessi e non saranno meno facili che sicuri: che se dopo la maggior attenzione, e tutti gli sforzi di cui siete capaci, le idee ricusano ostinatamente di mostrarsi al vostro spirito, o ciò che è quasi lo stesso, se non avete che idee oscure e confuse, non cercate d'indurre noi in errore dopo esservi caduti voi medesimi.

Il ragionamento sarà chiaro ogni volta che non andrà più lungi delle idee; la sua oscurità proviene dunque sempre da noi.

Se così è, avete diritto di dolervi di me qualora non mi intendiate, ed io non avrò ragione di lagnarmi di voi, se non quando

non mi prestiate una sufficiente attenzione: ma voi sempre me l' accordate, e volete pur dirmi spesso che mi avete inteso.

Tuttavia di rado faccio definizioni, è principalmente non comincio mai con definizioni, ora però è tempo di tenerne conto. È pur troppo vero che le definizioni, ed il cattivo uso che se ne fa sono una delle più perniciose abitudini dello spirito; non già che si debbano biasimare tutte indistintamente, ma perchè si trascurano le cautele che potrebbero renderle utili, e perchè d'ordinario si producono, quando invece di riescire d' ajuto, divengono un ostacolo.

Con arbitrarie definizioni, quali sono la maggior parte di quelle che s' incontrano, si prova tutto che si vuole, e conseguentemente nulla si prova.

Cosa importa che un filosofo vo-

lendo venire alla conseguenza *che l' uomo non è libero* cominci col definire *l' intelletto, una facoltà passiva di ricevere le idee?* che un altro volendo provare che non abbiamo alcuna *idea di Dio* confonda, nella sua definizione *le idee colle immagini* che ci formiamo delle cose? che un terzo per dimostrare matematicamente *che non vi può essere che una sostanza unica nell' universo*, definisca *la sostanza, l' essere che esiste da se stesso?*

Tutte queste e mille altre simili definizioni possono bensì farci conoscere quali sieno state le visioni d' un cattivo metafisico; ma ci lasciano in una assoluta ignoranza sulla natura delle cose: eppure ci lasciamo giornalmente ingannare da questo grossolano artificio che consiste nel porre in una definizione quello che trattasi di provare, e nel porvelo gratuitamente, senza

la minima cognizione dell' oggetto che si ha la presunzione di volerci far conoscere: e noi siamo sì corrivi di riguardare come vero, come dimostrato, come necessario, quello che ha per solo appoggio il capriccio o i sogni dell' immaginazione.

Non ci siamo in questa guisa condotti, osiamo dirlo, nell' esporre le idee che ci eravamo fatte *delle facoltà dell' anima e del modo di regolarle*. Non abbiamo cominciato col definire arbitrariamente il *metodo*, *l' intelletto*, *la volontà*, *il pensiero*. Non siamo passati dalle parole date innanzi tempo ad idee che ancora non avevamo, siamo passati dalle idee alle parole, e queste idee le abbiamo cavate da ciò che succede in noi, o piuttosto da quello che facciamo, quando acquistiamo qualche cognizione. Abbiamo interrogato noi medesimi su i diversi modi con cui lo spirito

agisce ed allorchè, dopo di aver ciascuno consultato la propria esperienza, siamo convenuti sui medesimi fatti, abbiamo loro applicato dei nomi, coll' attenzione di non adoperare se non parole già conosciute. Allora queste voci conosciute ma sino allora mal determinate, hanno potuto essere definite, senza lasciar luogo ad arbitrio; poichè per definirle, bastò richiamare i fatti ai quali le avevamo imposte.

L' arbitrio che domina nella maggior parte delle definizioni non è il solo rimprovero di cui siamo meritevoli. Siccome evvi nel nostro spirito un numero infinitamente maggiore d' idee, o di gradazioni d' idee, che vocaboli nella lingua; e siccome l' abile scrittore trova il mezzo di tutto esporre ciò che il pensiero ha di più delicato, come quello che ha di più robusto ed energico; egli è forza che il signi-

ficato delle parole non sia costante ed invariabile, ma che varj più o meno sensibilmente onde prestarsi a tutti i cangiamenti dell' idea, e partecipare di tutte le modificazioni ch' ella subisce.

Il pieno ed intiero valore dei vocaboli di una lingua, massime se è ben fatta, non si comprende se non che passando da significato in significato, imperocchè un elemento della perfezione delle lingue consiste nell' esprimere il maggior numero d' idee col minor numero di vocaboli. Non bisogna però credere che ci occorrano tante differenti parole quante abbiamo idee differenti; il numero ne sarebbe infinito, e la memoria bastar non potrebbe a ritenere il vocabolario d' una lingua in tal modo concepita.

In quella guisa che in aritmetica le cifre hanno un valore costante, ed un valore che varia secondo il

posto che occupano; così i vocaboli delle lingue ordinarie hanno sovente un valore assoluto, ed un valore relativo; un valore che hanno per una primitiva convenzione, ed un valore che ricevono dalla loro combinazione con altri vocaboli che li precedono o li seguono.

Potendo dunque talvolta un solo e medesimo vocabolo adempiere tante diverse funzioni, quante modificazioni subisce dall' influenza di tutto ciò che l' accompagna, deve per necessità avere un gran numero di significati. Come comprenderli tutti con una sola definizione? e si faranno tante definizioni differenti quanti autori hanno usato quel vocabolo? quante offre, nel medesimo autore, gradazioni da una pagina all' altra?

Ma mi avveggo d' esprimermi come se già sapeste cosa sia definizione, e non l' ho ancora detto.

L'*uomo* è un animale ragionevole.

Un *globo* è un corpo rotondo.

Una *stella* è un astro che risplende di una luce sua propria.

Un *Parigino* è un francese nativo di Parigi.

Queste sono tante definizioni.

Si vede che per definire un'idea le ne si sostituiscono due altre. Per definire l'idea che mi faccio dell'*uomo* sostituisco le due idee *animale* e *ragionevole*. Per definire il Parigino sostituisco le due idee *Francese* e *nativo di Parigi*.

L'idea d'*animale* ha un'estensione molto maggiore di quella d'*uomo*; se mi limitassi solo a dire che l'uomo è un animale, non lo farei conoscere: lo si potrebbe confondere con un lione, con un elefante, ecc. Perchè questa idea possa servire ad indicare l'uomo, bisogna dunque toglierle l'estensione ecce-

dente, bisogna restringerla finchè divenga eguale a quella d' uomo: ora questo si ottiene aggiungendo all' idea d' animale quella di ragionevole. Così l' uomo non è più un animale qualunque; è un *animale ragionevole*.

L' idea d' animale essendo un' idea generale o *generica* chiamasi *genere*; e l'idea di ragionevole, separando, differenziando l' animale che si vuole distinguere da ogni altro chiamasi *differenza*. Bisognerà ricordarsi di questi due vocaboli.

Osservate che il genere o l' idea generale, che così si chiama, non deve essere un genere troppo lontano, o un' idea troppo generale; ma il genere prossimo, cioè l' idea generale più vicina, o l' idea generale meno generale. Male si definirebbe il *globo* dicendo essere una *cosa* rotonda, una *sostanza* rotonda, un *essere* rotondo, ciò che è ro-

tondo. Le idee d'*essere*, di *cosa*, di *sostanza*, *di ciò che è*, presentano allo spirito una cosa troppo indeterminata, dite con maggiore precisione un *globo è un corpo rotondo*.

Parimente non si farà abbastanza conoscere l' *anima umana* colla seguente definizione che trovasi adottata da alcuni filosofi: l'*anima è una sostanza che sente* o *una sostanza capace di sensazione*, perchè la *differenza* espressa dalle parole *che sente*, o *capace di sensazione*, conviene all' anima degli animali come a quella dell' uomo.

Le definizioni si fanno dunque col *genere* e colla *differenza*, col *genere prossimo* e colla *differenza propria* o *specifica*. Questo intendono i logici per definizione, e qualora sia in tal modo concepita, fa conoscere, dicon essi, la *natura* della cosa definita; la qual cosa però ha bisogno d'essere esaminata.

E primieramente, qual è quella cosa di cui le definizioni fanno conoscere la natura? Non bisogna già credere che sia qualche essere reale, esistente fuori del nostro spirito, poichè fuori del nostro spirito non esistono che individui, nè gli individui sono quelli che si definiscono. La definizione dell' uomo non è quella di Socrate o di Cicerone; è quella dell' uomo in generale, e deve far conoscere non già quello che caratterizza ciascun individuo in particolare, ma quello che caratterizza la specie umana. Onde per la *natura delle cose* che le definizioni fanno conoscere, bisogna intendere, non la natura degli individui, o le nature individuali, ma le *nature universali* come si esprimevano gli antichi filosofi, e queste nature universali sono sempre *specie*.

Non si avrà luogo a dubitarne se ben si osservi, che ad eccezione

delle proposizioni individuali che non appartengono alle scienze, il soggetto d'ogni proposizione è una specie relativamente al di lui attributo.

L' uomo è un animale, o, *una specie* d'animale.

L'aquila è un uccello, o, *una specie* d'uccello.

L' oro è un metallo, o, *una specie* di metallo.

L'acqua è un liquore, o, *una specie* di liquore ecc.

Ma le semplici proposizioni non determinano le specie, dove le definizioni le determinano. Quando si definisce l' uomo *un animale ragionevole* non si dice solamente che è una specie qualunque d'animale; è quella specie d'animale che è ragionevole; e si vede che la differenza ragionevole aggiunta al genere *animale* forma la specie determinata *uomo*. L'animale ragionevole è l' uomo.

Domandandosi dunque se le definizioni spieghino la *natura delle cose* è lo stesso come se si domandasse se la riunione del *genere* e della *differenza* faccia conoscere la natura della *specie*; se l'attributo d'una definizione faccia conoscere la natura del soggetto; se il secondo membro spieghi la natura del primo.

Al che fa d'uopo rispondere che, se il secondo membro d'una definizione è conosciuto prima del primo, egli lo fa conoscere: che se l'attributo della definizione è conosciuto prima del soggetto, spiega la natura del soggetto; che se il genere, e la differenza sono conosciuti prima della specie, essi danno l'idea della specie.

Un *ennagono è una figura che ha nove lati*: questa è una definizione che fa conoscere la natura dell'*ennagono*, perchè ognuno ha

un' idea chiarissima d' una *figura*, e di *nove lati*.

L' uomo è un animale ragionevole, questa definizione è imperfetta; perchè il secondo membro *animale ragionevole* non ci è abbastanza noto. Noi sappiamo troppo imperfettamente in che consista l' *animalità* e che cosa sia la *ragione*. La prova si è che da un lato non sappiam dire se certe produzioni della natura siano piante od animali, e dall' altro non sappiamo decidere se certe azioni degli animali non indichino qualche scintilla di ragione.

Se piacesse alla divina onnipotenza di dare la ragione ad un verme della terra, questo verme che diverrebbe allora un animale ragionevole, sarebbe dunque un uomo?

Ma perchè cercare di definire quello che non ha bisogno d'esserlo? Pascal si beffa di que' filosofi, che attaccano una grande impor-

tanza alla definizione dell' uomo; come se non sapessimo tutto quello che sia un uomo. Simili quistioni occupavano seriamente i filosofi della Grecia, i quali hanno dette sulle definizioni dell'uomo cose sì inette, sì meschine, che è quasi vergognoso il ricordarle. È forza convenire che gli storici della filosofia avrebbero potuto trasmetterci qualche cosa di più interessante dell' *animale a due piedi e senza penne.*

La definizione del *globo*, quella del *triangolo*, sono eccellenti, perchè le idee di *corpo rotondo* e di *superficie terminata da tre linee* trovansi in tutti gli spiriti.

Ma come trovate voi le seguenti definizioni? Si volle spiegare la natura del *moto*, la natura dell'*idea*, la natura della *realtà obbiettiva dell' idea*; e si disse:

Il moto è l' atto di un essere in potenza in quanto è in potenza.

L'idea è la forma di ciascun nostro pensiero per la cui immediata percezione abbiamo conoscenza di questi stessi pensieri.

La realtà obbiettiva d' un' idea è l' entità o l' essere della cosa rappresentata, in quanto quest' entità è nell' idea.

Di chi sono mi domandate queste definizioni? Signori, la prima è d' Aristotele e le altre due sono di Cartesio. Malgrado l' osservanza ed il rispetto che si deve a tali nomi voi dunque non trovate che spieghino ben chiaramente la natura della cosa definita: in fatti sapete voi forse che sia l' *atto di un essere in potenza in quanto è in potenza* prima di sapere che sia il *moto*? Conoscete voi meglio la natura di una *percezione* o di una *cognizione* di quello che conosciate la natura di un' *idea*? E la spiegazione che vi si dà della *realtà obbiettiva*

dell' idea porta ella una gran luce al vostro spirito?

Concludiamo adunque che le definizioni sono inutili ed abusive ogni qual volta che il *genere* e la *differenza* non siano conosciuti prima dalla *specie* che è il caso più ordinario, e conseguentemente che assai di rado si può far conoscere un' idea dalle definizioni. Ne vedeste una prova nelle definizioni del *moto* e dell' *idea*; oltre che mille altri esempj avrei potuto addurre, essendone pieni i libri di logica, di metafisica, di morale, di diritto, di politica, e di grammatica, onde sono la maggior parte inintelligibili.

Ora potremo facilmente sciogliere una quistione sulla quale si è molto discordi, e sulla quale sarebbe pur desiderabile nol si fosse; poichè il modo con cui la si scioglie ha le più grandi conseguenze nella pratica, cioè a dire, ogni volta che

si cerca di scoprire una nuova verità, o di dimostrare una verità già conosciuta; le *definizioni sono elleno principj*? La spesizione e lo studio delle scienze dev' esso cominciarsi dalle definizioni?

Se il secondo membro della definizione che si pone per principio è una nozione comune, una cosa che ognuno conosce o che si comprende all' istante, non v' ha dubbio che dar si possa principio dalle definizioni. Ma se il secondo membro non può essere conosciuto che per via di susseguenti spiegazioni, o talvolta dal pieno sviluppo della scienza, è un prendersi giuoco del lettore il presentargli dapprima quello che gli è impossibile di comprendere.

Un trattato di trigonometrìa che cominci dalla definizione del *triangolo* comincia bene perchè tutti hanno l' idea d' *una superficie ter-*

minata da tre linee. Questa definizione mostra l' oggetto che si propone di studiare, ed è evidente che la prima condizione per fare lo studio di un oggetto si è di vederlo.

Ma se ad un metafisico desse il cuore d' entrare in materia con queste parole: la metafisica che mi propongo d' insegnarvi *è la scienza del possibile in quanto è possibile*, oppure *è la scienza dell' assoluto e dell' incondizionale*, ovvero *è la scienza della ragione delle cose:* che potrebbe, domando io, pensare un lettore che avvezzo non fosse ad un tale linguaggio? e che dovrebbe pensare se avesse l' abitudine di parlare per farsi intendere?

Dopo simili definizioni, il merito di Locke e di Malebranche consiste dunque nell' essere degli altri più versati *sul possibile in quanto è possibile*, o le loro opere sono ricche di scoperte feconde e luminose *sul-*

l'assoluto, e *sull'incondizionale*: ed il metafisico Robinet conosceva la *ragione delle cose* meglio di Newton o di Lavoisier, i quali non erano metafisici!

Per acquistare la cognizione d'un oggetto, qualunque sia, fa d'uopo analizzarlo, e per analizzarlo fa d'uopo vederlo, sia poi cogli occhi del corpo, o con quelli dello spirito.

Se cade sotto i sensi, non occorre di definirlo; se non cade sotto i sensi, allora puossi presentarlo allo spirito col mezzo d'una definizione, che sia però tale di cui il secondo membro sia perfettamente conosciuto, senza di che non mostrerebbe l'oggetto.

Le definizioni sono principj! se s'intende di dire, per istudiare una cosa, è d'uopo cominciare col vederla, e vederla qual'è, la regola è giusta, ma non è tale se non

in quanto le definizioni sieno ben fatte, ed in quanto il secondo membro non comprenda se non che idee ben chiare, idee ben note. Non basterebbe che le definizioni fossero esattissime, per servire di principj: elleno potrebbero essere perfette, e non di meno inintelligibili per coloro, i quali intraprendono lo studio d' una scienza: non mostrerebbero dunque il loro oggetto, e sarebbero affatto inutili; ma sarebbe questo il loro minimo difetto: abituando lo spirito ad appagarsi di parole, che non sarebbero per lui che parole, lo renderebbero ben presto incapace di ogni reale istruzione. Uno studio di parole non produrrebbe mai che parole. Alle idee sole fa d' uopo domandare la cognizione delle cose; poichè la verità delle cose, e la luce dell' evidenza, non possono rinvenirsi che nelle idee.

Le definizioni, perchè meritar possano il nome di *principj*, cioè a dire, perchè possano occupare il primo ingresso delle scienze, devono dunque mostrare il loro oggetto. Questa riflessione così semplice, e la di cui applicazione può riuscire di tanta utilità trovasi nell'*Arte di pensare* e nella *Logica* di Condillac; ed ivi, se non vo errato, per la prima volta apparisce nella filosofia del decimo settimo e decimo ottavo secolo.

Ella è però molto antica. Leggesi nella *Logica* di Melantone questo passo notabile: » Se vi si reca innanzi un oggetto qualunque, una pianta, per esempio, voi avete di questo oggetto una definizione chiarissima; giacchè è *proverbio antico* che, *mostrare una cosa è lo stesso che definirla.* « Questa logica di Melantone è stampata a Lipsia, nel 1516, cioè, trecento anni scorsi.

Poichè mostrare una cosa, si è definirla, o farla conoscere, era naturale il dedurne che, per definirla, bisognava cercare di mostrarla, di mostrarla agli occhi dello spirito, come abbiamo osservato. Allora si sarebbe sentita la necessità di non porre nel secondo membro d' una definizione, se non se idee conosciute, e parole similmente conosciute. Ma sembra che, se i filosofi hanno dato talvolta precetti alquanto semplici, utili, e pratici, questi vengano appunto trascurati, onde attenersi a quello che dissero di meno giudizioso.

Come può egli avvenire che quello che v' ha di eccellente in un capitolo di Pascal sulle *definizioni* non siasi riferito in tutte le logiche che furono inseguito compilate; e che basti loro di ripetere eternamente, che una definizione debb' essere *chiara*, *breve*, *propria a tutto*

il definito, ed al solo definito (1), e che è perfetta allorquando riunisca in se questi tre requisiti? quasi che la chiarezza non fosse sempre indispensabile! quasi fosse mai permesso di por cose inutili ne' proprj discorsi! le due prime regole non sono dunque esclusivamente applicabili alle definizioni. Senza la chiarezza un discorso, qualunque ei sia, perde tutte l'altre sue qualità; e la sovrabbondanza delle parole, che s'impiega senza dubbio per ottenere una maggior chiarezza, produce contrario effetto; poichè trovandosi le idee troppo staccate, difficilmente lo spirito può discernere i loro rapporti.

E d'altronde, basta egli forse raccomandarci la chiarezza e la brevità, onde addestrarci a fare buo-

(1) *Definitio debet esse clara, brevis, propria rei definitae, ut alteri non conveniat.*

ne definizioni? diteci dunque come si ottenga la chiarezza: insegnateci a ristringere le nostre idee, onde renderle ad un tempo più concise e più luminose: ma questo appunto suolsi passare sotto silenzio.

Non farò alla terza regola il rimprovero che feci alle due prime. Avvegnachè sia evidente che la definizione del triangolo debba convenire a tutti i triangoli, ed a null'altro; quella dell'uomo a tutti gli uomini e se non agli uomini; quella della tragedia a tutte le tragedie e se non che alle tragedie, ecc.: in una parola comechè sia per se stesso evidente che la definizione d'un'idea debba convenire a quest'idea, presa in tutta la sua estensione, e non convenire che ad essa, era però necessario farne un precetto espresso; poichè nulla è più comune che porlo in oblìo, od anzi, più difficile che

mandarlo ad effetto: ne vedeste un esempio nella definizione che si è cercato di dare dell' anima.

Si noti potersi talvolta trascurare il *genere prossimo*, chè non abbiamo sempre bisogno di osservare nei nostri discorsi una rigorosa precisione per avere idee precise; e sarebbe anzi una puerile affettazione, il serbarla dove non occorre. Quegli cui un *uomo* nato in Francia non paresse doversi chiamar Francese, e che gli sembrasse meglio accennato col genere immediato *Europeo*, proverebbe bensì che intende la lettera del precetto; ma potrebbe cader dubbio ch' ei ne avesse colto lo spirito.

Un uomo che creasse a se medesimo la propria lingua, non avrebbe mai bisogno di cercare definizioni: basterebbe che si richiamasse le circostanze in cui avesse immaginato una tal parola, per conoscerne il significato.

Niuno di noi ha formata la lingua che parla, ma l'abbiamo appresa dagli altri: quest'è il motivo per cui siamo astretti a domandare la spiegazione delle parole; ma non avendole pure inventate coloro, ai quali ci rivolgiamo, ed avendole essi pure apprese da altri i quali non le hanno parimente inventate, si tolgono d'impaccio alla meglio che possono, e fanno delle definizioni.

Ora i vocaboli, come abbiamo detto, non hanno sempre un significato costante ed invariabile: assumono spesso molti significati; talvolta anche non hanno senso determinato; è forza dunque in tal caso che le definizioni siano insufficienti, o che siano arbitrarie.

Come mai potrebbesi fuggire l'arbitrario nelle definizioni delle parole che non hanno senso determinato, quando l'arbitrario dapper-

tutto cerca d' insinuarsi; quando penetra fin' anco nelle definizioni delle parole che tutti intendono nello stesso modo? Un singolare esempio di ciò presentossi al mio spirito allorchè vi portava le definizioni che si sono date dell' *intelletto*, dell' *idea* e della *sostanza*. Io non ho osato associarlo ad esempj, come questi erano, di sì grave momento; ora però, che meglio cade in acconcio, voglio esporvelo.

Certamente ognuno a un dipresso sa che cosa sia l' *accidia*. Ora, indovinate come un dottore grave ha creduto di definirla. A dir vero egli voleva provare due cose, l' una, cioè, che l' accidia è un peccato enorme, l' altra, che pochi sono rei di tale peccato. Ecco la sua definizione: »L' accidia è una tristezza dell' essère spirituali le cose spirituali, come sarebbe affliggersi dell' essere i sacramenti la sorgente

della grazia; e questo è un peccato mortale.» Dopo di che aggiugne ingenuamente: »che rado addiviene che alcuno mai cada nel peccato d' accidia.»

Se non volete credermi, leggete la nona *Provinciale*. Pascal vi dirà il nome dell' autore di questa bella definizione; vi accennerà pure il capitolo, e il titolo in cui si trova.

Non è ordinario delirare fino a tal punto: ma noi tutti abbiamo una singolare inclinazione a porre nelle definizioni quello che abbiamo interesse di provare. È questo un aguato che l' impazienza, l' amor proprio, e la passione di continuo ci tende. Se non sappiamo guardarcene, tutti i nostri raziocinj e tutte le nostre pretese dimostrazioni, non saranno che petizioni di principio.

Le definizioni, attesa l' impossibilità in cui sono di comprendere tutti i significati; atteso l' arbitra-

rio che ne fa una sorgente d' abusi; attesa l' ignoranza che sembra non farne uso se non che per oscurare gli oggetti, che sono destinate a rischiarare; finalmente, attesa l'imperizia che non sa mai produrle a proposito, sono divenute una causa universale di equivoci e di vane dispute.

Eppure di loro natura sono fatte onde por fine a tutte le dispute; ma si confondono le definizioni colle semplici proposizioni: io l' ho pur detto, e voglio ripeterlo; perchè da quì tutto il male deriva.

Un triangolo è *una superficie terminata da tre linee.*

L' oro è *giallo.*

Avvi fra queste due proposizioni una differenza ch'è d'uopo notare, senza di che sarà impossibile l'intendersi.

Nella prima, che è una definizione, non si ha che una sola e medesima idea in due differenti modi espressa; da una sola parola nel primo membro; e da una riunione di voci, nel secondo; dalla sola parola *triangolo* nel soggetto; e da cinque vocaboli, *superficie terminata da tre linee*, nell' attributo.

Nella seconda, all' incontro, che è una semplice proposizione, l' idea del soggetto è differente da quella dell' attributo. L' idea dell' *oro* non è l' idea di *giallo*.

Hannovi dunque sempre due idee in una semplice proposizione; e non ve n' ha che una sola nella proposizione che definisce.

Se ne sarà pienamente convinto, ove si rifletta che il verbo non indica lo stesso rapporto nella definizione, e nella semplice proposizione.

Un triangolo è *una superficie terminata da tre linee*. Non è egli forse evidente che facendo una simile definizione, non si può intender altro, se non che la parola *triangolo* è il nome che si dà ad *ogni superficie terminata da tre linee*; che, *ogni superficie terminata da tre linee* si chiama *triangolo*?

Conseguentemente si sarà certo che una proposizione è una vera definizione, allorchè invertendo i suoi membri, si potrà sostituire al verbo *è* l' altro verbo *si chiama*, od *è chiamato*.

Un triangolo è *una superficie terminata da tre linee*; cioè a dire, *una superficie terminata da tre linee* si chiama *triangolo*.

La logica è *l' arte di ragionare*: cioè, *l' arte di ragionare* si chiama *logica*.

Un numero pari è quello che è divisibile per due: cioè a dire, *ogni numero divisibile per due* chiamasi *pari.*

Non è così nelle semplici proposizioni, nelle quali più non si tratta unicamente d'appellazioni; e quando si enunciano le proposizioni, l'*oro* è *giallo*, l'*oro* è *vetrificabile*, non si può dire che ciò che è giallo *si chiama* oro, ciò che è vetrificabile *si chiama* oro. Vuolsi dire che la qualità *giallo* fa parte dell'*oro*; che la proprietà *vetrificabile* fa parte dell'*oro*. S' intende di dire che l'idea espressa dal secondo membro della proposizione fa parte dell'idea che è espressa dal primo; che l'attributo fa parte del soggettò.

Pertanto v' ha questa differenza tra una definizione ed una semplice proposizione, che nella definizione, l'attributo non è una parte del

soggetto, dove egli ne è parte nella semplice proposizione. Nella definizione della logica, l' *Arte di ragionare* non è una parte della *logica*, non è una proprietà della *logica*; è la *logica* stessa; essa si chiama *logica*. Laddove nella semplice proposizione, l' *oro* è *giallo*, vuolsi dire realmente, che l' idea del color *giallo* fa parte dell'idea dell' *oro*.

Dal che ne viene, che si può provare, oppugnare, accordare, negare la verità o la falsità d' una semplice proposizione, ma non di una definizione. Si può sostenere che *la logica aumenti la rettitudine naturale dello spirito*, come si può negarlo: ma non si può negare, che *la logica sia l' arte di ragionare*. La ragione è chiara. La verità d' una semplice proposizione porta sulle idee; dove la verità d' una definizione non è che verbale.

Se ad uno scrittore venisse talen-

to di definire la logica, l' *Arte di regolare i movimenti del cuore*, gli si potrebbe bensì rimproverare di cambiare la lingua, di mettersi in opposizione coll'uso: potrebbesi accusarlo di parlare in un modo inintelligibile, e desistere dal conversare con uno spirito così stravagante: si potrebbe anche negargli come un fatto, che *la logica sia l' arte di regolare i movimenti del cuore*; poichè diffatto chiamasi *logica l' arte di ragionare* e non già l' *arte di regolare i movimenti del cuore*; ma non gli si potrebbe contendere il diritto di far significare alla parola *logica*, l'*arte di regolare i movimenti del cuore*, o tutto quello che gli venisse in capo: imperciocchè, come dice Pascal, » non v' ha cosa che sia più in nostra facoltà di quello di dare ad una cosa che si è chiaramente indicata, il nome che più piace.» È vero che usando

tale espressione si corre pericolo di parlare e di scrivere per se solo; ma alla fine, se si offende l' uso, o il buon senso, o il gusto, non si offende la verità.

Allorchè dunque credesi disputare sopra una definizione, si vedrà sempre, se da vicino vi si riguardi, che la disputa non verte se non che d' intorno una semplice proposizione. Per modo d' esempio, si contende sulla definizione che certi filosofi hanno data del tempo, nel seguente modo: *il tempo è la misura del moto.* Siate certi, che per ciò solo che si disputa, questa non è, come si pretende, una definizione: primieramente è falso che il tempo sia la misura del moto; poichè la misura del moto, non può essere che un moto; come la misura d' una linea, non può essere che una linea; quella d' una superficie, una superficie ecc.: secondá-

riamente la misura del moto può essere, tutt' al più, una proprietà del tempo; ma non è il tempo; e quindi bisognerebbe per aver una definizione, che il *tempo* e la *misura del moto*, fossero una sola e medesima cosa.

Non si conviene intorno la definizione della *linea retta*. Conchiudete pure che questa non è, come si pretende, una definizione. Infatti dicendo che la *linea retta è la più breve che si possa condurre da un punto ad un altro*, si enuncia una proprietà della linea retta: non si fa che una semplice proposizione.

Ma allorchè due autori definiscono differentemente una stessa cosa, come la *libertà*, lo *spirito*, la *virtù*, ecc. non si fa egli luogo a disputa?

Rispondo che definendo in due modi differenti la *libertà*, o qualunque altra cosa, si dà uno stesso

nome a due idee differenti. Allora disputare sulla natura della libertà non è disputare su una stessa cosa: e null' ostante si infierisce, si dà a se stesso vinta la causa, si trionfa del proprio avversario; comechè, nel vero, non se n' abbia: poichè non è già la semplice differenza delle idee quella che fa l' avversario, è la loro opposizione.

Alle definizioni non si può contraddire, eppure vi si contraddice: elle non possono somministrare materia alle dispute, eppure su di esse specialmente si disputa: esse dovrebbero pacificar tutto, tutto conciliare, terminare tutto, eppure tutto inaspriscono, tutto dividono, e nulla finiscono. Come spiegare un fenomeno che sembra non possa esistere?

Esso viene spiegato dalle osservazioni precedenti. Il motivo si è che non si avvisa non esser altro

il soggetto d'una definizione se non che il nome dell' attributo: che si crede essere il soggetto, il nome d' una realtà diversa da quella che viene espressa dall' attributo: che si affigge un senso reale ad una parola, la quale non è che un semplice segno d' altre parole, che s' ignora il vero rapporto indicato dal verbo in ogni definizione. Non si sa che questo rapporto è puramente nominale, un rapporto estrinseco, se lice dirlo; dove nella semplice proposizione il verbo esprime un rapporto intrinseco. Il *color giallo* appartiene intrinsecamente all' *oro*: ne costituisce una parte integrante. Ma, io lo ripeto, si concepisce forse che l' *Arte di ragionare* sia una parte integrante della *logica*? *Che una figura piana e rotonda* sia parte integrante *d' un cerchio*? *Che un corpo rotondo* sia parte integrante d' un *globo*? Non

si vede forse, che *logica*, *cerchio*, *globo*, non sono che nomi imposti a cose conosciute; e che non si applicano nomi in cotal modo, se non che per abbreviare il discorso, per dire in una sola parola quello che si soleva esprimere con molte?

Poichè non avvi che una sola e medesima idea nei due membri di una definizione, qualora si supponga sotto il soggetto, un' idea differente da quella che è sotto l' attributo, non si sa più che si dica, e tuttavia questa tacita supposizione che il soggetto di una definizione rinchiuda un' idea particolare è cagione della maggior parte delle dissensioni dei filosofi. L'avete veduto nella circostanza in cui ho riferita la prima frase dello *Spirito delle leggi* (pag. 84.): i libri dei filosofi sono pieni di simili errori.

Credereste voi che vi sia stato perfino chi siasi accinto a dimo-

strare che *un tutto è la riunione di tutte le sue parti?* prova evidente che si supponeva sotto la parola *tutto* un' idea differente da quella che viene espressa dalle voci, *riunione di tutte le parti.* Dopo tale esempio è inutile riferirne altri.

Non si saprebbe troppo persuadere a se stesso quanto importi il distinguere le definizioni dalle semplici proposizioni, e non dimenticarsi mai, che le definizioni non contengono che una sola idea espressa in due modi differenti.

Io insisto su queste due osservazioni; nè saprei insistervi troppo, giacchè so, per mia propria esperienza e dalle mie letture, quanto, questa confusione dei rapporti che sono tra le idee, con quelli che non esistono che tra le parole, arrechi disordine in tutti i nostri pensieri.

Finchè non si saprà resistere a

questa inclinazione, che ci porta ad annettere realtà, essenze, a parole, le quali non sono se non che l'espressione succinta di molti altri vocaboli, non bisogna lusingarsi di fare il minimo progresso nella cognizione delle cose. Per mala ventura questa inclinazione ha quasi la forza d'una disposizione naturale; poichè è di continuo fomentata, e favorita dalle analogie più famigliari della lingua.

Noi sogliamo dire, *le parti d'un tutto*: *gli alberi d'una foresta*: *le facoltà dell' intelletto*: come diciamo, *la fortuna di Cesare*: *le opere d'Ippocrate*: *i popoli dell' Asia*: e, poichè *la fortuna di Cesare* non è *Cesare*, *le opere d'Ippocrate* non sono *Ippocrate*, l'*Asia* non è la stessa cosa dei *popoli dell' Asia*, ci figuriamo che *un tutto* sia ben altro che *la somma di tutte le sue parti*; che *una foresta* si distingua

dalla *totalità degli alberi che la compongono*; e che *l' intelletto* sia qualche cosa di più della *riunione di tutte le sue facoltà*. Vediamo le conseguenze d' un errore sì naturale, gli effetti d' una causa apparentemente così lieve.

Vi sovvenga che noi abbiamo dato alla riunione dell' attenzione, della comparazione, e del raziocinio, il nome d'*intelletto*:

Alla riunione del desiderio, della preferenza, e della libertà, il nome di *volontà*:

Alla riunione dell' intelletto, e della volontà, il nome di *pensiero*.

Aggiugniamo che si dà il nome di *ragione* all' uso più perfetto del pensiero, cioè a dire dell' intelletto e della volontà. La *ragione* infatti consiste nel ben dirigere la propria *attenzione*; nel fare *comparazioni* giuste; *raziocinj* esatti; nel ben regolare i proprj *desiderj*; nel

preferire sempre il meglio; ed infine, nel fare un retto uso della propria *libertà* (1).

Imposti una volta questi nomi a facoltà che ci sono pienamente conosciute, non ci sarà difficile il fare delle definizioni. Così:

1.° L'intelletto è la riunione dell'attenzione, della comparazione, e del raziocinio;

2.° La volontà è la riunione del desiderio, della preferenza, e della libertà:

3.° Il pensiero è la riunione dell'intelletto, e della volontà.

4.° La ragione è il buon uso del pensiero; cioè a dire, dell'intelletto e della volontà; cioè a dire,

---

(1) Le voci, *intelletto*, *volontà*, *pensiero*, *ragione* si usano soventi volte in altri significati, che, sarà nostra cura di far conoscere secondo che se ne offrirà l'occasione.

dell' attenzione, della comparazione, del raziocinio, del desiderio, della preferenza, e della libertà:

Ed, invertendo i membri di tutte queste definizioni, avrete:

1.° La riunione dell' attenzione, della comparazione, e del raziocinio, *si chiama* intelletto:

2.° La riunione del desiderio, della preferenza, e della libertà, *chiamasi* volontà:

3.° La riunione dell' intelletto e della volontà, *si chiama* pensiero:

4.° Il buon uso del pensiero, *si chiama* ragione.

Ragione, *pensiero*, *volontà*, *intelletto* non sono dunque se non che espressioni acconcie al discorso e ad agevolare l' azione dello spirito. *Intelletto*, a cagion d'esempio, non è che un' espressione abbreviata di tre parole, *attenzione*, *comparazione*, *raziocinio*. E sarebbe una strana illusione l' immaginare che oltre que-

ste tre facoltà, che dall'autore della nostra natura ci furono compartite, e che ci bastano per innalzarci ad ogni sorta di cognizioni, abbiamo ancora una quarta facoltà, l'*intelletto*, e che creando una parola si sia cangiata la natura dell' anima. L'*intelletto* separato dalle tre facoltà da cui risulta, è nulla. La *volontà*, che non fosse nè desiderio, nè preferenza, nè libertà, è nulla. Il *pensiero* che non fosse nè intelletto, nè volontà, è nulla: come un tutto considerato fuori da tutte le sue parti, è nulla, assolutamente nulla.

Se dunque si riguardassero le parole, *ragione*, *pensiero*, *volontà*, *intelletto*, siccome i nomi d' altrettante facoltà individuali e distinte dalle sei facoltà da noi ammesse, lo spirito, ingannato da mere parole vuote di senso, invano spiegherebbe tutta l' attività del genio

di Platone, o d'Aristotele, si perderebbe solo in combinazioni sterili, o chimeriche. Collocato al di fuori delle cose, e delle idee, correrebbe invano presso alle realtà, nè potrebbe cogliere che ombre.

Così gli autori i quali si sono lasciati trasportare da questa inclinazione che abbiamo di realizzare tutto, si sono smarriti in discorsi inintelligibili.

Ascoltiamo quale linguaggio si usi dai metafisici allorchè parlano dell' intelletto e della volontà: l' *intelletto è uno specchio che riflette le idee: la volontà è una forza cieca, guidata dall' intelletto, illuminata dall' intelletto*, ecc.

Osservo prima di tutto su quest' ultima locuzione, che se infatti la volontà è cieca, nulla può illuminarla; e che quindi la metafora è priva di senso. Nel modo dunque,

in cui si parla dell' intelletto e della volontà, si riguardano certamente come esseri distinti dall' anima, e da tutte le facoltà reali che le appartengono. Ma che significano, in ultima analisi, queste foggie di parlare, sotto cui ogni luce si offusca? Significano, che l'anima non può desiderare, e volere se non in quanto ella ha qualche idea, qualche cognizione. Tal è l'antico proverbio: *ignoti nulla cupido.* Questo è chiaro, ed inteso da ognuno: laddove niuno comprende, nè può comprendere come l' *intelletto serva di guida alla volontà.*

Questo mi chiama alla memoria la favola dell' *Amore condotto dalla pazzia.* L' intelletto considerato per la sua più brillante facoltà, è l' immaginazione, che Malebranche chiamava la *pazza di casa* (1): e, sic-

(1) *La folle du logis.*

come la volontà è *amore*, la metafora dei metafisici sente dell' allegoria dei poeti.

L' uomo è naturalmente portato a tutto animare, ad attribuire agli oggetti, che pure hanno meno rapporto alla sua natura, qualche cosa che ad esso lui esclusivamente appartiene.

Alla sorgente d' un ruscello, ei collocò una giovane, una ninfa, che coll' urna inclinata versa l' acqua che deve irrigare le zolle dei prati, o dissetare il viaggiatore:

A quella d' un fiume, un uomo nel vigore dell' età, un semideo sdrajato mollemente in mezzo alle canne, contempla con occhio licto le campagne ch' egli feconda ed arricchisce:

Nel fondo del mare, ha immaginato un gran gigante, ei vide Nettuno alzare dall' onde il capo maestoso per calmare la tempesta. Così;

» Tout prend un corps, une âme, un
esprit, un visage. »

Tali finzioni ognor ci dilettano, e ne piace trovarle nei capi d'opera della pittura e della poesia. Elle ricreano l'immaginazione, o parlano al cuore; ed in ogni tempo ammalieranno l'infanzia e la vecchiezza.

Ma se la poesia e le belle arti allettano con queste finzioni, la filosofia non piace che per la verità. Ella debbe fuggire tutto quello che può velarla, non dico, quello che può ornarla.

Lasciamo dunque queste espressioni figurate: *la volontà è cieca*; *l'intelletto è uno specchio*, ecc., e specialmente non crediamo di avere aggiunto qualche nuova facoltà a quelle che ci furono dalla natura compartite, quando abbiamo aggiunto un nuovo vocabolo alla lingua.

Altre osservazioni intorno le definizioni le riserbo alla prossima lezione.

LEZIONE DECIMATERZA

Continuazione delle definizioni.

Torno alle definizioni, non avendo detto tutto quello che bisognava, e che voleva; e non mi lusingo, aggiungendo nuove riflessioni alle già esposte, di esaurire un soggetto sì fecondo in pratici risultati. Le definizioni spiegando il significato delle parole devono determinare le idee; e quando sappiamo determinare le nostre idee, se sapessimo anche combinarle, e legare tra loro quelle che hanno qualche analogia, noi sapremmo tutto quello che la metafisica, e la logica ci possono insegnare. Imperciocchè la metafi-

sica non risale all'origine delle nostre cognizioni, se non che per darci idee esatte e certe; e, l'arte di avvicinare queste prime idee, per trarne idee nuove, forma la scienza del raziocinio. Tutta la filosofia consiste nel farsi idee giuste, e nel ben ordinarle.

Ma le definizioni che si fanno col *genere* e colla *differenza*, le sole di cui abbiamo sin quì parlato, sono ben lontane dal porre nelle nostre idee quella verità da cui nasce la certezza dei giudizj, e quella precisione d'analogia, la quale regola le operazioni dello spirito, le facilita, e moltiplica i loro prodotti. Oltre gli abusi che ne sembrano inseparabili, e che vi ho fatti conoscere, si vedrà, per quanto poco si esaminino con attenzione, che quasi mai non sortono il loro effetto. Volevasi dilucidare la natura delle cose; e la luce ch'es-

se spandono, riflette unicamente sugli effetti che derivano, o che possono derivare da questa natura.

Un oriuolo è *una macchina che segna le ore.*

L' intelletto è *la facoltà di acquistare idee.*

Simili definizioni esprimono forse che cosa sia un oriuolo, che cosa sia l' intelletto? Esse vi dicono senzà dubbio, ciò che dobbiamo all' intelletto, a che serva un oriuolo, ma sapete voi che cosa costituisca in se stessa quella facoltà alla quale dobbiamo tutte le nostre idee, ne avete voi penetrata l' intima natura? Conoscete voi forse tutte le ruote che fanno parte d' un orologgio? Sareste voi capaci di costruirne uno, o di dirigere l' artefice che si occupa di questo ingegnoso lavoro?

Malgrado ciò che manca a cosi

fatte definizioni, paragonatele ad alcune di quelle da me riferite nella precedente lezione; e direte, che ne sarebbe troppo gran ventura se, nell'impotenza in cui sono le definizioni di mostrare le cose dalla loro natura, le mostrassero sempre dai loro effetti.

Sarebbe dunque a desiderarsi che ne venisse trovato un modo di definire, diverso da quello che si fa col genere e colla differenza.

Ora, se non si è dimenticato quello che abbiamo detto parlando dei sistemi e dell' analisi, si vedrà che, per definire le cose o le loro idee, si può far meglio di classificarle; e che è possibile conoscerle quali sono in se stesse, e nella loro natura.

Tutte le idee infatti che sono nel nostro spirito, sia che le abbiamo acquistate dall'istruzione; sia che provengano dall' azione imme-

diata dei sensi; sia che le abbiamo avute dalla riflessione, possono distribuirsi in due classi. O si vedono sortire le une dalle altre, per formare sistemi più o meno regolari; o si presentano senza alcuna connessione con altre idee.

Sono ridotte a sistema le idee di cui si compone un trattato ben inteso di aritmetica o di geometria. Esse sono fra loro siffattamente legate, e dipendenti l'una dall'altra, che tutte, eccetto quella da cui si parte e quella a cui si ferma, si trovano collocate fra un'idea generatrice, ed un' idea derivata.

Sono egualmente unite da un legame di generazione, le idee che si possono formare delle differenti macchine che s' impiegano nella meccanica. L' analisi le vede tutte sortire le une dalle altre finchè sia giunta alla macchina più semplice, al vette; così è in tutte le scienze

degne di questo nome di cui siamo troppo prodigi.

Ciò che, per esempio, vien chiamato *scienze filosofiche*, è egli ben degno del nome di *scienza*? Le differenti parti di cui sono composte, si riuniscono esse, come le differenti parti d'un trattato di matematica, o di meccanica, per formare un tutto, un tutto regolare? Le idee ne sono esse determinate alla capacità di tutti gli spiriti? Sono esse prese sul modello della natura?* Il loro posto è egli fisso in modo costante ed invariabile? Il principio, il mezzo, il fine non possono forse indifferentemente variarsi? e, quando si vedono gli autori di metafisica porre per principio delle loro trattazioni, l'uno lo spazio ed il tempo, l'altro le nozioni generali dell'essere, questi la natura delle idee, quegli le impressioni che gli oggetti fanno sui sensi, al-

tri il sentimento dell' esistenza, o la nozione dell' *io*, od anche l' idea dell' infinito, ecc., quando, in somma, si vedono entrare per vie sì opposte, non è egli verisimile, non è egli certo, che la buona via non si conosce?

Volete voi una prova affatto materiale del disordine e della discordanza, che regnano nella metafisica? Paragonate prima fra loro, le tavole d' un certo numero di trattati di matematica; paragonate quindi le tavole delle opere dei metafisici: dall' un lato avvi la più perfetta corrispondenza: dovunque poche regole fondamentali sono seguite dalle frazioni, dalle proporzioni, dalle progressioni, ecc. Il trattato delle linee precede quello delle superficie; le superficie vi conducono ai solidi: e si trova che venti tavole di materie, non sono che una sola e medesima tavola.

Ora, sottoponete alla stessa prova i numerosi volumi che portano il nome di *metafisica*; quelli che ci hanno trasmessi gli antichi, e quelli che sono la produzione dei moderni; quelli che ciascun giorno si vedono nascere fra noi, e quelli ne forniscono le nazioni vicine. Percorrete la serie dei capi di cui questi volumi si compongono: appena ne troverete alcuni che portino lo stesso titolo; e quelli pure di simile titolo, vi presenteranno cose affatto differenti. Ciascun autore pianta le questioni a suo modo, dispone della lingua a suo capriccio, o secondo i suoi bisogni, sa trovare mezzi di prova in principj tutto suoi, e crede di buon animo che tutti si debbano arrendere all' evidenza, alla *sua* evidenza.

Cos' è dunque una scienza, la quale non ha nè principj fermi, nè materiali fissi, nè metodo co-

stante? Cos' è una scienza, la quale cambia di natura e di forma, a senno di coloro che la professano? Cos' è una scienza che oggi non è più quella di jeri? che a vicenda vanta come suo oracolo, Platone, Aristotele, Cartesio, Locke, Leibnitz e tant' altri le cui dottrine ed i cui metodi sembrano aver nulla di comune? e, per dire tutto in uno, cos' è una scienza della quale si è domandato, non già s' ella esistesse, ma se fosse possibile?

Finalmente, se le scoperte che gli uomini hanno fatte sui rapporti dei numeri e dell' estensione, dai primi Egizj fino ad Euclide, e da Euclide fino a Cartesio, Newton, Eulero, e Lagrangia, progredendo sempre più, portano, a giusto titolo, il nome di *scienza*, qual nome darete voi ad una raccolta di meditazioni che tornano di continuo sopra se medesime, che è forza

mai sempre riassumere dai loro principj, ed i cui stessi principj sono arbitrarj?

Voi obbliate, si dirà forse, essere una scienza quella che c' insegnate, che almeno avete l' incarico d' insegnarci.

No, o signori, ed io, chè ben mi sovvengo quai doveri m' impone il titolo di professore, non debbo dissimularvi lo stato d' imperfezione in cui trovasi l' oggetto del nostro insegnamento; ed avvegnachè non possa in alcun modo lusingarmi di riunire in corpo di dottrina, e di ricondurre al loro ordine naturale tutte le nozioni, che si rinvengono disperse nelle opere dei metafisici, debbo farvi sentire la necessità di quest' ordine, senza il quale il nome di *scienza* non può essere che usurpato. Io dico quello che bisogna fare, senza saperlo fare, e nell' impotenza di offrirvi il modello, debbo almeno ricordarvi la regola.

Non essendo dunque, la maggior parte delle idee che sono l' oggetto della metafisica, fra loro legate, e non mostrandosi allo spirito in quell' ordine che le fa nascere successivamente le une dalle altre, in vano si cercherebbe di determinarle in modo che tutti i suffragi riunisca. Si faranno delle classi, dei generi, delle specie, che saranno fondati, non già sulla natura delle cose, nè su quella dello spirito, ma sul modo di vedere dei filosofi; ed anche in queste arbitrarie divisioni si porranno arbitrariamente le idee.

Quante volte non si sono rifatte le *categorie* d' Aristotele, cioè a dire, le dieci classi a cui volle riferire tutti gli oggetti, e queste classi, che si sono sì di spesso corrette, aumentate, diminuite, che ci hanno elleno insegnato, e che potevano insegnarci? se *la virtù è un' abitudine* o *un atto?* se *la lo-*

gica è un' arte o una scienza? se *l' accidente e la sostanza sono omonimi rapporto all' essere?* e per finire con un tratto di Molière, se bisogna dire *la figura o la forma d' un cappello*, cioè, se fa d' uopo annoverare i cappelli nella classe delle forme, o in quella delle figure?

Che se vuolsi l' autorità d' un nome più grave, non però d' uno spirito più giusto, ascoltate l'autore della *Logica di P. R.*; »Lo studio delle *Categorie*, dic' egli, non può essere che pericoloso, poichè assuefa gli uomini ad appagarsi di vocaboli, ed a credere di sapere tutte le cose allorchè non conoscono che nomi arbitrarj.»

Crediamo con Molière, Nicole e il buon senso, che non si giugne alla cognizione delle cose limitandosi a classificarle, purchè la cognizione che si propone di acquistare non sia la classificazione stessa. Basta

senza dubbio ad un bibliotecario l' aver distribuiti i suoi libri in un ordine onde possa trovarli facilmente. La classificazione è tutto quello che gli importa, è la sua scienza. Ma è ben altro riconoscere un libro dal posto che occupa, o dal suo titolo, da quello che sia sapere che cosa contenga.

Trattasi dunque, se vogliamo avere in metafisica idee così ben determinate, come lo sono in matematica, non solo di classificarle, o di definirle per via del *genere* e della *differenza*, che non è che un modo di classificarle: trattasi di ridurle a sistema, di regolarne la serie onde poter ispiegare le une mercè delle altre, che è il vero mezzo di definirle, di farne conoscere la natura: la quale intrapresa comechè possa a primo aspetto sembrare chimerica, non è da disperare di vederla condotta ad effetto.

Forse cambiando metodo, vedrebbesi ad un tratto svanire queste difficoltà, che ci sembrano insuperabili. Si è forse provato a condursi nello studio della metafisica, come si suole in quello delle matematiche? Se la geometria va debitrice al suo metodo dei progressi che ci recano meraviglia, perchè non farebb'ella la metafisica gli stessi progressi adottando lo stesso metodo? o piuttosto, giacchè è vero, essere la geometria di tutte le scienze la meglio stabilita, è d'uopo necessariamente ch' ella segua il miglior metodo. La metafisica l'imiti: adoperi l' artifizio di lei; ben presto parteciperà de' suoi successi, nè più le si contrasterà il nome di *scienza*.

Ora, se quello che speriamo fosse mandato ad esecuzione; se la metafisica fosse ordinata in tutte le sue parti a guisa di un trattato di

aritmetica, nulla più facile sarebbe di determinarne, o di definirne in modo invariabile tutte le idee. Imperciocchè siccome in aritmetica si definiscono le progressioni colle proporzioni da cui traggono la loro origine, le proporzioni colle ragioni, queste colle divisioni; di pari modo in metafisica, potrebbesi definire ciascun' idea con quella che l' avesse generata, fino a che non si fosse giunto all' idea fondamentale, ultimo termine di tutte le definizioni.

Malgrado la difficoltà di portar l' ordine nel *caos* della metafisica, mi sarà egli permesso di ricordare aver io tentato di regolarizzare una sua parte? Sarammi egli permesso il dire che il metodo da noi seguito, per isviluppare il sistema delle facoltà dell' anima non è meno rigoroso di quello che si è seguito, per isviluppare il sistema

della numerazione, o per meglio dire, che è assolutamente lo stesso? Dall'un lato, si parte dall'addizione per giugnere alla moltiplicazione, alla formazione delle potenze: dall'altro noi partiamo dall'attenzione per giungere alla comparazione, al raziocinio: il paragone è esatto. È d'uopo dunque che noi abbiamo, per definire le facoltà dell'anima, la stessa facilità, che i matematici hanno, per definire le operazioni dell'aritmetica. Così, voi lo vedete, la libertà si definisce dalla preferenza; la preferenza dal desiderio; il raziocinio dalla comparazione; la comparazione dall'attenzione: nè oppugnar si possono tali definizioni, a meno che non si mostri aver noi errato nello sviluppo delle facoltà; come oppugnar non si possono quelle dei matematici, a meno che del pari non si dimostri, aver essi male

sviluppata la serie delle operazioni dell' aritmetica.

Fa d' uopo adunque, qualora si cerchi la definizione d'un' idea, domandare a se stesso come essa sia stata generata, qual sia la di lei origine immediata, vale a dire, qual sia l' idea conosciuta, da cui ella deriva, o quali sieno le idee conosciute di cui è composta.

Cos' è dunque la *metafisica*? È l' analisi, allorchè risale all' origine delle idee. In questa definizione, si deriva l' idea della metafisica, che non si aveva, da quella di analisi, che debbe supporsi nota, quando si definisce la metafisica.

Cos' è *la facoltà di pensare*? è la riunione dell' intelletto e della volontà. Quì l' idea della facoltà di pensare consta dell' idea dell' intelletto, e di quella della volontà, che bisogna prima ben conoscere; senza di che, la definizione della

facoltà di pensare sarebbe inintelligibile.

Questa foggia di definire, conducendoci sempre dal noto all'ignoto, domando io che cosa possa essere un metodo che questo non sia.

Se le vostre idee non sono ridotte a sistema, non potendo le definizioni determinarle le une per mezzo delle altre, come le determinerete voi? Per via del *genere* e della *differenza*? Ma avete veduto quanto siffatte definizioni siano facili ad indurci in errore, e quanto siano arbitrarie. Determinerete voi le parole, segni di queste idee, per via di convenzioni? Ma le convenzioni non si fanno senza qualche motivo: e, siccome nulla debb' essere arbitrario nelle nostre idee, nulla dovrebb' esserlo nella lingua. Osservate i grandi scrittori: appena troverete voi presso di essi alcune espressioni cui si possano

altre sostituire; poichè nelle scienze l'arbitrario spiace ai buoni spiriti, come nella repubblica dispiace ai buoni cittadini.

Avvi un ammasso di questioni, le quali incessantemente si riproducono, e si sciolgono in mille modi differenti, senza che mai ne resti paga la ragione. Quì si agita la questione sull'istinto; là quella intorno la libertà; altrove quella della sensibilità, della memoria, del tempo, dello spazio, dell'infinito, ecc.

Tali questioni non sarà mai che si sciolgano, prendendole isolatamente e come a caso. Bisognava prima di tutto domandare a se medesimo, se esse non siano fra loro talmente legate, che la soluzione delle une sia necessaria alla soluzione delle altre. Senza questo precedente esame, vano riesce ogni tentativo.

Cos' è la *carta?* Cos' è la *tela?* Cos' è il *filo?*

Se voi cercate la definizione d'una di queste cose presa a parte; se non vi avvisate che la ragione dell'una trovasi nell' altra; se dimenticate ch'esse hanno un' origine comune, torneranno inutili i vostri sforzi; non incontrerete mai la vera definizione.

La carta, dirà l'uno, ricorrendo a' suoi *generi* ed alle sue *differenze*, è un corpo bianco, sottile, leggiero, atto a ricevere i caratteri della scrittura; e si varierà questa definizione in tutti i modi, onde renderla ben chiara, e breve; affinchè, specialmente, convenga ad ogni specie di carta, ed a null'altro. Altri, non vedendo per anco, malgrado tante precauzioni, quella natura che si cerca, dirà: La carta è una sostanza composta di carbone, d'idrogeno, ecc. Finalmente si

dirà tutto, eccetto la sola cosa che si doveva essere cenci, lini, macerati, ridotti in pasta, ecc.

Quivi si perdono i filosofi, quando cercano di penetrare la natura delle cose. Tutto è legato nell' universo; ed essi vogliono conoscerlo, senza porre alcun legame nelle loro idee. L' ordine regna dovunque, ed essi se ne dipartono. Laonde, che c'insegnano la maggior parte delle loro opere? Sono effigie senza modello, che a nulla rassomigliano; e, quando si è perduto il tempo in istudiarle, puossi bensì sapere quello che i loro autori hanno pensato, non però quello che devesi pensare.

Teniamo dunque per certo, che il miglior modo di definire è quello che trae le sue idee da idee generatrici anteriormente conosciute; ed in conseguenza che non si potrà ben definire la totalità delle idee e dei termini d'una scienza, se non

in quanto la scienza esisterà, e la lingua ne sarà stata ben formata. Sino a tal punto, le definizioni varieranno a piacere de' filosofi, e saranno cause ognora rinascenti di vane dispute.

Non basta, certamente, per acquistare una nuova idea, presentare allo spirito l'idea conosciuta da cui deriva, o le idee conosciute di cui è composta. È troppo evidente che nulla s'apprenderebbe di nuovo. Bisogna inoltre indicare in quest'idea, od in queste idee conosciute, la modificazione, o il punto di vista egualmente conosciuti, da cui risulta l'idea che si cerca.

Non si farà conoscere la libertà, per mezzo della sola preferenza; ma per mezzo della preferenza dopo deliberazione; nè la comparazione, dalla semplice attenzione; ma dall'attenzione, allorchè si porta su

due oggetti; nè la moltiplicazione, per l'addizione sola; ma per l'addizione in certo modo modificata, ecc., ecc.

Così, per definire un essere, una qualità, un rapporto, un'operazione, ecc.; o, ciò che torna lo stesso, per definire le idee che si debbono formare di tutte queste cose, è d'uopo mostrare due idee già conosciute, cioè, l'idea che precede immediatamente quella che si cerca, e la modificazione che trasforma questa prima idea.

Se gli autori delle opere elementari adottassero questo metodo più non si vedrebbero sulla prima linea, affaticarsi presso una definizione; giacchè, per buona ventura, la cosa sarebbe impossibile. La prima idea che si espone può bensì servire ad ispiegare quella che segue; ma, dov'è l'idea anteriore per ispiegare quella?

Suolsi, intorno alle definizioni, agitare una questione alquanto sottile. Si domanda se le definizioni versino sulle parole, o sulle cose, ed in quattro maniere si risponde:

1. Tutte le definizioni sono di parole.
2. Tutte le definizioni sono di cose.
3. Tutte le definizioni sono ad un tempo di parole e di cose.
4. Vi sono delle definizioni di parole, ed altre di cose.

Dicono i primi: Tutte le cose di cui parliamo, sono espresse da parole, poichè noi ne parliamo. Definire queste parole, si è spiegarne il senso, si è mostrare le idee, o le cose di cui sono i segni. Basta dunque riconoscere definizioni di parole; poichè importano quelle delle cose.

I secondi inducono dallo stesso ragionamento opposta conseguenza. Non potendosi, dicon' essi, definire una parola, senza definire la cosa, ogni definizione è di cosa.

I terzi acconsentendo ai due primi, adottano l'una e l'altra conclusione.

Agli ultimi finalmente, e costituiscono il maggior numero, sembra molto straordinario, che si confondano le cose coi loro nomi; e separano, o si attentano di separare, colla massima cura, le definizioni di parole, da quelle di cose.

Perchè possiamo ben intenderci, consideriamo dapprima una classe di parole, le cui definizioni non entrano nella questione che cerchiamo di sciogliere.

Le prime voci, dice Boezio, furono immaginate per indicare gli oggetti che gli uomini avevano d'innanzi; e li chiamarono *pietra*, *albero*, *riviera*, ecc. Ne immaginarono per indicare le qualità, sia assolute, sia relative di questi oggetti; e fecero le parole *bianco*, *nero*, *grande*, *piccolo*, ecc. Sentirono il

bisogno d'esprimere le azioni, e si ebbero le voci, *mangiare*, *correre*, *percuotere*, ecc. Finalmente sentirono anche il bisogno d'esprimere i rapporti degli oggetti; e furono inventate le parole, *prima*, *dopo*, *a dritta*, *a sinistra*, ecc.

Essendo state queste prime parole lungo tempo e sovente usate, si dovette tosto o tardi accorgersi che non tutte adempivano le stesse funzioni, poichè le une servivano ad accennare gli oggetti o le cose; le altre le azioni; le altre le qualità; e le altre i rapporti. Conseguentemente s' inventarono nuovi vocaboli per indicare queste quattro classi di parole. Le voci *pietra*, *albero*, *casa*, ecc., furono chiamate *sostantivi*. Le parole *bianco*, *nero*, *rosso*, ecc. furono chiamate *addiettivi*. Le parole *mangiare*, *correre*, ecc. furono chiamate *verbi*; e finalmente le parole *sopra*, *sotto*, *prima*,

dopo, ecc., furono dette *preposizioni*.

I vocaboli *sostantivo*, *aggettivo*, *verbo*, *preposizione*, non sono dunque segni di cose, nomi imposti a cose reali: sono nomi imposti a nomi, segni di segni, espressioni di espressioni.

Voi m' avete permesso di citare Molière, permettetemi di citarlo ancora. Nella commedia *Le donne sacenti*, *Belisa* dice:

La grammaire, du verbe et du nominatif,
Comme de l' adiectif avec le substantif,
Nous enseigne les lois.

MARTINA

J' ai., madame, à vous dire,
Que je ne connais pas ces gens-là.

FILAMINTA

Quel martyre!

Ce sont *les noms des mots*, et l' on doit regarder,
En quoi c'est, qu' il les faut faire ensemble accorder.

La maggior parte dei termini di grammatica sono dunque nomi di parole, nomi di nomi, segni di segni. Essi non si riferiscono alle cose, ma alla loro semplice denominazione, alla loro semplice espressione; nè questo è particolare alla grammatica: tutte le scienze offrono, e debbono offrire simili vocaboli, come fra poco vedrete.

Lasciamo per ora le definizioni di tutti questi termini che non possono essere se non se definizioni di parole; e rientriamo nel vero senso della questione.

Allorchè una parola esprime una cosa, si definisce la parola o la cosa? si definisce la *parola* trian-

golo, o la *cosa* chiamata triangolo? la *parola* virtù, o la *cosa* chiamata virtù? ecc. ecc.

Tale è la questione alla quale, come avete inteso, si risponde in quattro modi differenti, od anche opposti, che però sembrano tutti egualmente plausibili. Quale preferiremo noi? Quale? Tutti, e ciascuno; il che, come si vede, esige spiegazione.

Mi occorre perciò di fare due ipotesi che a voi parranno ben singolari, anzi assurde: che però vorrete condonarmi ove ci prestino la chiave del problema.

Suppongo da una parte una creatura dotata d'una sì perfetta intelligenza, che nulla si possa aggiugnere alle di lei cognizioni. Una sol cosa ella ignora, e sono le lingue: ha tutte le idee, eccetto quelle delle parole.

Da un' altra parte immaginate

una specie d' automa che possieda, e che parli, colla massima facilità, tutte le lingue del mondo: ma non abbia assolutamente alcun' idea fuorchè quelle del suono materiale delle parole.

Esponete loro ad un tempo una stessa definizione, e supponete che venga intesa (mi si accordi quest' ultima supposizione). Non è egli evidente che, per l' uno di questi esseri immaginarj, la vostra definizione sarà di parola, per l' altro di cosa? Il primo aveva tutte le idee; non ha potuto apprendere che la parola: il secondo conosceva tutte le parole; non avete potuto dargli che idee.

Che siamo noi? Di che si compone tutto il nostro sapere? E chi è colui il quale, tolta l' esagerazione di queste supposizioni, non dovrà dire a se medesimo, *de te fabula narratur*? Quante idee nel

nostro spirito, che non sapremmo esprimere! quante parole sul nostro labbro, di cui non abbiamo mai penetrato il senso!

Conseguentemente una stessa definizione può essere per noi definizione di cosa in un tempo, e soltanto di parola in un altrò; può essere per voi di parola, per me, di cosa.

Quindi si può dire: ogni definizione è di parola: ogni definizione è di cosa: sonovi delle definizioni di parole, altre di cose. Si può dir anche il contrario di tutte queste proposizioni; poichè sono ad un tempo vere e false, vere per gli uni, e false per gli altri.

Non ci arrechi meraviglia che i filosofi non abbiano saputo disciorre questo nodo. Eglino consideravano le definizioni in se stesse, ed assolutamente, dove non bisognava considerarle se non che relativamente

ai limiti, od all' estensione del nostro spirito.

Non aggiungo ulteriori sviluppi, nè m' appoggio ad esempj, che voi medesimi facilmente troverete, essendo in grandissimo numero. La questione intorno le definizioni non è esaurita: dessa ricomparirà nel seguito delle nostre lezioni. Dirò quello che ora non dissi, e se mi verrà di ripetere quello che ho detto, cercherò di dirlo meglio. Debbo impiegare il poco tempo che ci rimane, nel soddisfare il desiderio che mi si mostrò, di vedere riprodotta un' idea, che troppo rapidamente ho enunciata sul fine dell' ultima sessione.

Ben vi sovverrete che, perchè sentiste la necessità di distinguere le definizioni dalle semplici proposizioni, ho più volte ripetuto non esservi mai che una sola e stessa idea ne' due membri d' una defini-

zione ; e la dimenticanza d' una cosa tanto semplice, lasciando credere ai filosofi che il soggetto d'una definizione sia ben altro che il di lui attributo, e che comprenda un' essenza, una realtà, distinta da ciò che è espresso dall' attributo, ingenerare ognora dispute le quali non possono essere se non che frivole. Ho avvertito che vi guardiate da un' inclinazione, la quale viene promossa dalle abitudini più famigliari della lingua.

Queste considerazioni ci hanno condotto, se non per una necessaria concatenazione, almeno per una sufficiente analogìa, a far parola di tanti esseri immaginarj che gli uomini hanno realizzati, che essi hanno animati, e di cui hanno ripieno l'universo. Di queste singolari creazioni appunto, e dei pericoli, ai quali espongono la filosofia, io sono invitato a parlare di bel nuovo.

Acconsento tanto più volontieri a questa domanda, in quanto mi offre l'occasione di spiegarmi sopra una cosa che ho appena accennata, e che potrebbe non essersi compresa; cioè che non solo in grammatica s' incontrano parole segni di parole, nomi di nomi, espressioni di espressioni, ma che tutte le scienze ne porgono esempj. Non avremo bisogno di sortire dalla metafisica, onde convincerci di questa verità.

La lingua del sistema delle facoltà dell' anima, considerandola solo ne' suoi elementi, comprende nove vocaboli, nè più nè meno; e sono: *attenzione*, *comparazione*, *raziocinio*, *desiderio*, *preferenza*, *libertà*, *intelletto*, *volontà*, *pensiero*.

I primi sei, *attenzione*, *comparazione*, *raziocinio*, *desiderio*, *preferenza*, *libertà* rappresentano tante

facoltà reali di cui abbiamo il sentimento, quando le esercitiamo, facoltà di cui le tre prime, l'*attenzione*, la *comparazione* e il *raziocinio* ci servono ad acquistare cognizioni, e l' altre tre, il *desiderio*, la *preferenza*, e la *libertà* si riferiscono alla ricerca della felicità.

Ora, può avvenire che, nei nostri discorsi, nei nostri scritti, abbiamo a parlare, o di tutte le sei facoltà dell' anima ad un tempo, oppure soltanto delle tre prime, o solo delle tre ultime: allora siamo obbligati a pronunciare successivamente sei o tre parole. Il frequente uso di queste locuzioni ci stanca ben tosto, e ci fa sentire la necessità di abbreviare i nostri discorsi: e siccome in aritmetica, invece di dire, *uno* ed *uno* ed *uno*, diciamo più brevemente *tre*; così nei nostri discorsi metafisici,

invece di dire, *attenzione*, *comparazione*, *raziocinio* diremo con una sola parola *intelletto*. Il vocabolo *intelletto* val dunque, per se solo, quanto le tre voci riunite, *attenzione*, *comparazione*, *raziocinio*, e ne è l'espressione succinta: tal' è il suo vero valore. Voi l'avete scelto per rappresentare la riunione di tre parole; egli è dunque il segno immediato di queste parole: è un segno di segno, un' espressione d'espressione. Io poi non niego che sia nel medesimo tempo segno lontano di cosa, e lo spiegherò quanto prima.

Così ragionisi della parola *volontà*. Essa è un segno rappresentativo delle tre voci *desiderio*, *preferenza*, *libertà*, ciascuno de' quali indica una facoltà reale; ma sotto la parola *volontà*, non dovete trovare immediatamente che tre parole: poichè in una parola non si può

trovare se non quello che vi si è posto. La parola *volontà* è dunque segno di segno.

A più forte ragione, il vocabolo *pensiero* sarà segno di segno. Ci può occorrere di presentare dieci volte in alcune pagine l' idea composta dell' intelletto e della volontà; e faremo quello che abbiamo già fatto. Siccome abbiamo espresse le tre voci *attenzione*, *comparazione*, *raziocinio*, colla sola parola *intelletto*; e le tre voci *desiderio*, *preferenza*, *libertà*, colla sola parola *volontà*; di pari modo avremo un sòl vocabolo per esprimere la riunione dell' intelletto e della volontà; e questo sarà il vocabolo *pensiero*.

Così la parola *pensiero* è segno immediato di due voci, *intelletto* e *volontà*. Intelletto e volontà, sono ciascuno segno immediato di tre vocaboli; e ciascuno di questi tre vocaboli trovasi infine segno imme-

diato d' idee, di cose, di facoltà, di realtà; realtà, di cui le parole *intelletto* e *volontà* sono segni remoti, e di cui la voce *pensiero* è un segno più remoto ancora.

Vedete dunque, colla massima evidenza, che delle nove voci che formano il vocabolario del sistema delle facoltà dell' anima; soltanto sei esprimono immediatamente realtà; poichè non riconosciamo che sei facoltà nell' anima: e che l' altre tre parole, inventate per agevolare il discorso, non rappresentano immediatamente che semplici voci. Se vogliamo ostinarci a riguardare il *pensiero*, l' *intelletto* e la *volontà*, siccome facoltà individuali, ci avverrà necessariamente quello che ai filosofi è avvenuto. Ci perderemo in metafore, che occulteranno la verità, sicchè diverrà quasi impossibile lo scoprirla.

Poichè la maggior parte delle

parole sono segni d' idee reali, e rappresentano esseri reali, siamo mossi a credere, ogni volta che pronunciamo una parola, che vi debba essere, nel nostro spirito o nella natura, un ente che corrisponda a questa parola. Non ci basta di realizzare il pensiero, l' intelletto, la volontà: diamo un'anima ed un corpo alla giustizia, alla gloria, alla fortuna: rappresentiamo l'amore, sotto i tratti d' un fanciullo; il tempo sotto la forma d'un vecchio; e tutto vestiamo di forme, di sensi, fin' anco il nulla.

La poesia tantosto s' avvide, che per adescare gli spiriti ed ammaliare l' immaginazione, mezzo certissimo era quello di favorire questa naturale inclinazione. Ella popolò il cielo e l' erebo di Dei e di Dee. Il cielo fu il soggiorno delle divinità più cospicue, Venere, Marte, Giove, Apolline. L' inferno, regione

delle tenebre, accolse Dei tristi e severi, Plutone, Eaco, Radamanto. Sulla terra, nelle fertili campagne, sulle ridenti spiaggie abitano Dei protettori delle messi, delle vendemmie, dei frutti, degli armenti, ecc. Pane, Silvano, le, ninfe animavano i boschi colle loro danze.

»*Panaque, Silvanumque senem, nymphasque sorores.*»

In fine tutta la natura fu un incanto.

Ma se di cotali allegorie si pasce l' immaginazione; altri bisogni ed altri piaceri ha la ragione. E quando la poesia dice alla filosofia: perchè non abbelli tu i tuoi scritti di alcuna delle mie amabili finzioni? la filosofia può risponderle: se tu pure saviamente dessi alle tue finzioni la verità per ornamento, quanto saresti più utile e più ama-

bile! Sentite il legislatore del Parnasso:

»Rien n'est beau que le vrai: le vrai seul est aimable.»

Vedete quello che dice altrove:

»Aimez donc la raison: que toujours vos écrits
Empruntent d' elle seule et leur lustre et leur prix.»

Ma che! volete voi cambiare la nostra natura? E sotto pretesto di mostrarci la verità ci proibite di ascoltare i *consiglj* della ragione? di vedere nel desiderio e nelle passioni, *un fuoco che divora*, ecc.? Voi ci opponete Boileau; ascoltatelo dunque in questi versi:

»Bientôt ils défendront de peindre la prudence,
De donner à Thémis, ni bandeau, ni balance,

De figurer aux yeux la guerre, au front d'airain,
Et le temps qui s'ensuit, une horloge à la main. »

No, o signori, io non vuo vietarvelo: e d'altronde, quando pure lo facessi non vi avreste riguardo. Per voi e per me, la *ragione* sarà sempre come una buona madre che ne giova co' suoi consigli; il *pensiero* sarà mai sempre lento o rapido, debole o forte, vivo, leggiero, delicato, grande, sublime, ecc. Continueremo dunque ad usare questa lingua che voi amate, e dovete amare, poichè ci viene ispirata dalla natura; ma, siccome in filosofia ha i suoi pericoli, voglio insegnarvi ad evitarli. Per tal fine dobbiamo formarci un' idea ben esatta dei segni e del loro uso.

Vi pongo sott' occhio i presenti caratteri, P.E.N.S.I.E.R.O., e voi

pronunciate *pensiero*. Il vocabolo pensiero *scritto*, è dunque il segno immediato del vocabolo pensiero *parlato*.

Il vocabolo pensiero *parlato*, è il segno immediato delle parole, *intelletto* e *volontà*.

La parola *intelletto*, è il segno immediato delle voci, *attenzione*, *comparazione*, *raziocinio*.

Le voci, *attenzione*, *comparazione*, *raziocinio*, sono in fine segni immediati di facoltà reali.

Vi sono dunque tre intermedj, fra il vocabolo pensiero *scritto* e le facoltà reali; o due soltanto, fra il vocabolo pensiero *parlato*, e queste facoltà.

Ma, che suole egli avvenire? avviene spessissime fiate, che lo spirito non badando agli intermedj, si porta all' istante, dal vocabolo pensiero *scritto*, o dal vocabolo pensiero *parlato*, alle facoltà reali.

Se lo spirito di tutto tien conto, passa da una parola ad un' altra, od a molte altre: se non bada agli intermedj, passa da una parola all' idea, od alla cosa; alle idee, od alle cose. Lo spirito dunque opera, o immediatamente sulle parole; o immediatamente sulle idee.

Questa è la causa più feconda, ad un tempo, di errori e di verità; la causa che accelera, o ritarda più che mai i nostri progressi nello studio delle scienze.

Appartenendo a noi solo l' affigere più idee ad una sola parola, e molte parole così cariche d' idee ad un' altra parola, e molte ancora di queste nuove voci ad un' altra parola, ecc.; se trasferiamo alle parole il lavoro che facevamo sulle idee, si giudichi quale immenso sollievo presterassi allo spirito, e quale facilità acquisterà egli per

fare progressi; poichè non essendo più stretto a dividere la sua attenzione in mille maniere differenti, potrà tutta concentrarla, sopra un punto solo.

Ma perchè certi sieno i progressi, è d' uopo che operando su parole, si sappia che non si opera che su parole; ed è mestieri nel tempo stesso, che da queste parole si possa ritornare alle idee le quali sole tutto ponno illuminare.

Se operando su parole che non sono se non che segni d' altre parole, si crede di operare immediatamente su idee, si espone se medesimo, prendendo in tal guisa le parole per cose, a perdersi fra le chimere: e se da queste parole le quali non sono immediatamente se non che segni d' altre parole, non si sa ritornare alle idee, tutte le cognizioni saranno puramente verbali.

Queste riflessioni aprono il cam-

po a moltissime altre, le quali riserbo ad altro tempo. Per ora mi basti l' avervi avvertiti d' un' esperienza che fate giornalmente, e ad ogni istante, e che potevate non avere notata; cioè, che lo spirito opera alternativamente sulle idee e sulle parole.

Gli uomini dotati di fervida immaginazione operano di più sulle idee, sulle immagini, sulle realtà. Coloro che hanno contratta l' abitudine d' un raziocinio esatto e severo, operano molto più sui segni che sulle idee, sulle parole che sulle cose. Gli uni nell' azione del loro spirito, nelle combinazioni che fanno subire agli elementi dei loro pensieri, giuocano, se è permesso dirlo, con valori reali; gli altri giuocano coi semplici segni dei valori.

Si è domandato quale di queste due qualità dello spirito debba ave-

re la preminenza, od un' immaginazione che prodiga le ricchezze, od una ragione che calcola?

Era forse miglior consiglio tacersi sopra un punto, intorno al quale non si risponderà mai in modo cui ognuno soscriva.

Il poeta, rapito dalle bellezze incomparabili d'*Atalìa*, darà la palma a Racine.

Il matematico dirà che nulla uguaglia *i principj matematici* di Newton.

Ma chi giudicherà, fra il matematico ed il poeta?

LEZIONE DECIMAQUARTA

Delle opinioni dei filosofi sulle facoltà dell' anima.

La prima parte del corso, intorno alla quale ci occupiamo, è tutta compresa nel sistema delle facoltà dell' anima, che io vi ho

presentato alla quarta lezione. Tutte le altre lezioni che avete sentite sono a quella subordinate, e debbono riguardarsi come accessorie. Quelle che l'hanno preceduta erano destinate a prepararla, e ad agevolarne l'intelligenza: quelle che l'hanno seguita, a svilupparla sempre più. Ho dovuto far fronte agli assalti diretti contro la dottrina ch' ella contiene; e m' attenni specialmente a farvi osservare il modo con cui questa dottrina viene esposta. Se l'acquisto d'una sola verità è un bene inestimabile pel uomo, di qual pregio non debb' essere un metodo che lo ponesse in istato di trovare ogni sorta di verità? e qual metodo può essere meglio adattato allo spirito, di quello il quale, derivando le idee le une dalle altre, pone in salvo da ogni arbitrio le nostre ricerche, e previene tutti i traviamenti dell'immagi-

nazione? Qual altro mai potrà meglio aprirci la via delle scoperte, che il metodo il quale, insegnandoci d'onde provengano le idee che non avevamo, ci fa nel medesimo tempo presentire dove possono condurci quelle che abbiamo?

Tutto quello che abbiamo sin'ora veduto consiste dunque in alcune riflessioni sul *metodo*, sulle *definizioni* che ne fanno parte, e nella *soluzione d' una particolar questione*. Ho detto che cosa sia un *sistema*; ed ho procurato di farne uno.

Ma questo sistema è egli vero? E' egli l'espressione di ciò che è? Vi sono nella nostr' anima delle facoltà che le appartengano, e che siano inerenti alla di lei natura? Sono tre i mezzi di conoscere e non più? Sono tre solamente i mezzi di felicità, sicchè, se il numero di questi mezzi o facoltà venisse a cambiare, non saremmo

più quello che siamo? L'attività dell'anima si esercita ella infatti in sei soli modi? E questi sei modi comechè distintissimi gli uni dagli altri, non sono essi nel loro principio che un modo unico d'agire? La facoltà di pensare sotto qualunque forma si applichi, alle sensazioni, o alle idee non è ella mai fuorchè l'attenzione modificata, fuorchè l'attenzione trasformata?

Se l'enunciazione di tali questioni non fosse tantosto compresa; se la menoma incertezza facesse differire un solo istante la risposta, dovremmo dire a noi medesimi; o che il sistema non fu inteso, o che non abbiamo ripetute quanto si richiedeva, e le idee e la lingua, onde rendercele famigliari. Avremmo bisogno di sottomettere ad un nuovo esame quello che non offrisse tutti i caratteri dell'evidenza; o d'imprimere viemmeglio nel no-

stro spirito quello che avrebbe lasciate soltanto fuggevoli tracce.

La sensibilità e l' attività non sono elleno due attributi inseparabili dalla natura dell' anima?

La sensibilità entrerà ella in esercizio; l' anima da sensibile ch' ella è, diverrà senziente senza l' azione d' una causa estranea?

L' attività al contrario non si manifesta ella forse; l' anima non passa forse dall' attività all' azione, per sua propria energìa, dal momento ch' ella ha sentito?

L' anima non è forse ad un tempo passiva ed attiva?

Ora se la più costante esperienza attesta che godiamo infatti di queste due proprietà, da quale delle due dovrannosi ripetere le nostre facoltà? da una proprietà passiva, o da una proprietà attiva? Le nostre facoltà essendo i nostri mezzi d' agire, le troveremo in ciò che esclude ogni azione?

Le facoltà dell' anima non possono dunque per niun modo derivare dalla sensibilità: le operazioni di cui ella è capace, non risalgono alla sensazione, siccome al loro principio.

E non solo le operazioni dell' anima non hanno il loro principio nella sensazione; ma non hanno, nella loro natura, nulla di comune colla sensazione. Esiste senza dubbio fra di esse un rapporto d'azione; ma un rapporto d' azione non è un rapporto di natura.

Le facoltà e le operazioni dell' anima, sono poteri d' agire, e maniere d' agire: sono dunque ben altra cosa che capacità di sentire, e maniere di sentire.

Ma non basta l' aver riconosciuto che l' anima è dotata d' una attività originale. Questa cognizione sarà affatto sterile se non osserviamo quest' attività nei differenti atti

pei quali si manifesta. L'anima non agisce sempre uniformemente: agisce bene, e male; concentra le sue forze sopra un solo oggetto, e le distribuisce su molti: sempre in lotta colle sensazioni, colle idee, si agita per ritenerle, per respingerle, per isvilupparle, per conservarne la rimembranza, ecc.

In questa apparente confusione di tanti movimenti, non v' ha egli qualche ordine, qualche regolarità? Le operazioni dello spirito non hanno esse nulla di costante? Variano esse come gli oggetti ai quali si applicano? Il numero delle nostre facoltà è egli infinito? Oppure si può circoscrivere entro limiti, anzi in limiti assai ristretti?

Tale è il problema che noi abbiamo procurato di sciogliere: ed avete veduto, che, col mezzo dell' attenzione, della comparazione, e del raziocinio, possiamo innalzarci

alla cognizione delle leggi dell'universo, e conseguentemente a quella del suo autore; e che per mezzo del desiderio, della preferenza, e della libertà, siamo in certo qual modo gli arbitri del nostro destino.

Sei facoltà bastano dunque a tutti i bisogni della nostra natura. Tre ci furono compartite per formarci un' intelligenza, e le chiamiamo *facoltà intellettuali*: tre per adempiere i voti del nostro cuore; e sono le nostre *facoltà morali*.

Per quanto rapido sia stato nella nostra infanzia lo sviluppo di tutte queste facoltà, non ha potuto succedere se non che nell' ordine da noi accennato. La libertà non sarebbe mai apparsa, ove non fosse stata preceduta dalla scelta o dalla preferenza; e, come avremmo noi potuto preferire, se non avessimo già formati desiderj? È egli possibile immaginare un essere dotato

della facoltà di ragionare, e privo di quella di paragonare; o capace di paragonare, senza aver prestata la propria attenzione?

La natura, onde istruirci, ha dunque stabilito l'ordine nel quale devono agire le nostre facoltà. Se per sovverchia impazienza vogliamo ragionare prima di esservici preparati per via di numerose comparazioni; o se, prima d'aver applicata la nostra attenzione alle cose, ci affrettiamo di pronunciare sui loro rapporti, nulla di vero, nulla di reale entrerà nel nostro spirito; deduzioni, e rapporti, tutto sarà chimerico. Vedete quello che ai Greci è avvenuto per essersi troppo sollecitati in fare sistemi. Vedete quale è stata la filosofia del medio evo. I sillogismi spiegavano tutto, tutto dimostravano, fuorchè i fenomeni della natura, su cui non erasi mai fermata l'attenzione. Abbisognò

tutto lo splendore delle scoperte di Copernico e di Galileo, i quali osservavano mentre gli altri ragionavano, per aprire gli occhi ai sapienti. Abbisognò tutta l'eloquenza di Bacone, per indurre gli uomini alle osservazioni, alle esperienze, e per far loro sentire, che prima di ragionare sulle cose, bisognava acquistarne conoscenza, cioè a dire, prestar loro una grande, una lunga attenzione.

L' attenzione è dunque la prima facoltà dell' anima; e da essa traggono le altre la loro origine, e la loro esistenza: ella si rinviene nella comparazione, nel raziocinio, nel desiderio, nella preferenza, nella libertà: tutte queste facoltà non sono che differenti maniere di essere attento; e se voi annullate l'attenzione, annullate tutto.

Ora, se l' attenzione è il principio, o l' origine delle facoltà intel-

lettuali, e delle facoltà morali, dessa è il principio dell' intelletto e della volontà: dessa è l'origine del pensiero; e il nostro sistema è dimostrato.

Voi non volete ch' io riproduca gli argomenti di cui ci siamo serviti in questa dimostrazione: essi sono presenti al vostro spirito, ed hanno conservata tutta la loro forza, malgrado le obbjezioni che tendevano ad indebolirli; ma, avvi un altro argomento che non voglio lasciarvi ignorare.

Qualunque sia il numero delle nostre idee; qualunque siano le divisioni che si facciano loro subire; si distinguano esse in semplici e composte, individuali e generali, sensibili ed intellettuali, concrete ed astratte, distinte e confuse, chiare ed oscure, vere e false, ecc.; si troverà che tutte sono necessariamente *assolute*, o *relative*; e che

noi le acquistiamo, o immediatamente, o per un' azione dello spirito più o meno prolungata.

Se sono assolute ed immediate, sono il prodotto dell' *attenzione*: se sono relative ed immediate, le dobbiamo alla *comparazione*: finalmente se non si mostrano immediatamente; se non si ottengono se non che col mezzo di alcune idee già conosciute, allora ci provengono dal *raziocinio*.

Che bisogna di più, e come convincervi, se questa prova, aggiunta a tant' altre, potesse lasciare il minimo dubbio ne' vostri spiriti?

Non mi fermo dunque più oltre sulla base del sistema: ma non posso a meno di farvi osservare quanta esattezza abbia la lingua da noi usata. Per singolare ventura quasi tutte le parole le quali servono ad indicare le facoltà dell' anima, sono, in qualche modo, un' immagine fe-

dele di queste facoltà. Esaminatele tutte, le une dopo le altre, dalla parola *attenzione* sino alla voce *pensiero*, vedrete che ad eccezione della parola *desiderio* che richiama nulla, e del vocabolo *intelletto* che non sembra troppo preciso, dipingono tutto ciò che esprimono. Attenzione viene da *tendere ad*, tendere verso: libertà, da *libra*, bilancia: pensare, giusta l' etimologia, si è *pesare*: ragionare, si è *contare*, ecc.

Il vocabolo *intelletto* è preso, per metafora, dall' organo dell' udito, pel quale si hanno le due parole ascoltare ed intendere; *ascoltare*, che rappresenta quest' organo in uno stato attivo; ed *intendere*, che lo suppone in uno stato passivo.

Intelletto ha dunque un vizio di origine, il quale m'aveva quasi determinato a non ammetterlo nel senso attivo, ed a preferirgli la

voce *pensiero*. Ma questa avrebbe avuto l'inconveniente di applicarsi, da un lato, alla riunione di tutte le facoltà dell'anima, e dall'altro d'essere limitata a tre facoltà. Quest' inconveniente è egli poi molto grave? È egli tanto grave che basti per averci autorizzati all'uso d'un vocabolo non troppo esatto, specialmente, quando non temiamo di far significare alla parola *volontà* due cose differenti; l'una la riunione del desiderio, della preferenza, e della libertà; l'altra la semplice preferenza?

Ho creduto di cedere all'uso consacrato dai più grandi metafisici, e forse ho fatto male; poichè l'uso non dovrebbe mai prevalere contro la ragione, massime in filosofia; quindi nei nostri discorsi, *pensiero* o *facoltà di pensare* ed *intelletto*, esprimeranno ordinariamente una sola e medesima cosa.

Osserviamo qui e procuriamo di non obbliarlo, che quasi tutte le parole, le quali indicano le facoltà dell' anima servono anche ad indicare il prodotto di queste facoltà, e che per ciò hanno un doppio significato.

Intelletto significa, ora la riunione delle tre facoltà alle quali dobbiamo le nostre idee, ed ora la riunione di tutte le nostre idee. In quest' ultimo senso, gli si dà più comunemente il nome d'*intelligenza*.

Pensiero indica l' azione di tutte le nostre facoltà, e l' azione di ciascuna nostra facoltà: questo vocabolo si fa anche sinonimo d'*idea*: ond' è che leggendo un passo di Buffon o di Bossuet, si esclama, vedi bel *pensiero*, *idea* sublime!

Lo stesso dicasi delle parole *comparazione* e *raziocinio*, le quali, oltre le facoltà di cui sono i nomi, si prendono sovente, la compara-

zione, per la percezione d'un rapporto semplice, ed il raziocinio, per la percezione d'un rapporto composto; o, come dice Malebranche, d'un rapporto di rapporti, d'un rapporto fra due o più altri rapporti.

Eccovi tanti esempj dei diversi significati di cui una sola e medesima parola è suscettibile; e ben è mestieri guardarsi dal confonderli.

Se per l'effetto d'una lunga abitudine non si vedesse nell'*intelletto* se non che l'aggregato di tutte le idee acquistate, o la semplice capacità di riceverle; e nel *pensiero* se non che la riunione d'immagini, d'idee, di sentimenti: se nello stesso tempo, e per un effetto della stessa abitudine, si volesse ad ogni modo riguardare la *sensibilità*, la *memoria*, la *percezione*, ecc., siccome tante facoltà; il sistema che

vi ho presentato, sarebbe un'enimma incomprensibile: quello che v'ha di più semplice e di meglio collegato in tutte le sue parti, non offrirebbe se non se difficoltà e contraddizioni.

Ma se nulla è più facile a comprendersi di questo sistema, quando sia bene esposto, piacciavi di osservare, che non fu, per avventura, egualmente facile il trovarlo.

Bisognava infatti o ravvisare differenti parti in quello che si giudicava sempre uno, sempre lo stesso; o ridurre ad un piccolissimo numero di fenomèni, ciò che presentavane l'apparenza d'un'infinità.

Come mai si è potuto distinguere nel pensiero, il quale considerato in se stesso, sembrava a prima giunta un atto semplice, unico, indivisibile, istantaneo, molti atti distinti e successivi? o come nella maravigliosa varietà di espressioni

che manifestano il pensiero, non si sono potute vedere, se non alcune operazioni le quali si succedono sempre, per sempre riprodursi?

Se si ammira il genio d'osservazione, il quale, nella moltitudine infinita delle forme che assume la parola, seppe scorgere, e separare gli uni dagli altri i suoni elementari le di cui combinazioni bastano a tutte le lingue, quale sagacità, quale penetrazione non fu egli dunque necessaria a que' primi i quali, in tutta la varietà delle produzioni dello spirito, non videro se non che l'azione incessantemente rinnovellata di alcune facoltà!

I suoni s'intendono; si vede il movimento degli organi che li producono: la riflessione era dunque coadjuvata dalla sensazione, quando cercava l'alfabeto della parola; mentrechè priva d'ogni soccorso,

era abbandonata a se stessa quando cercava l' alfabeto del pensiero.

Pertanto il primo fu scoperto assai prima del secondo. Già da alcuni secoli si erano distinti gli elementi del linguaggio: si erano numerati: si erano distribuiti con ordine: si era eziandio trovata l'arte di renderli fissi e durevoli mercè i segni della scrittura, quando le operazioni dell' anima, o gli elementi del pensiero, lungi dall' essere stati classificati con qualche regolarità, lungi dall' essere stati distinti gli uni dagli altri, erano appena distinti dalle operazioni del corpo.

Oggi pure, che non possiamo più cadere nel troppo manifesto errore che confonde le operazioni dello spirito con alcune proprietà della materia, non è egli necessaria la più accurata diligenza, per non confondere gli *atti* che sono l' es-

senza del pensiero con quello che non è che il *prodotto* o il risultato di questi atti, l'attenzione colla percezione, la comparazione col giudizio, ecc.?

E, se non si è obbliato quali sieno le condizioni necessarie per avere un sistema, dovrassi dire a se medesimo che ove pure si siano ben separate le facoltà dell'anima da tutto quello che non è tale, nulla, per così dire, è ancor fatto, se non si è contraddistinto il carattere proprio di ciascheduna, se non si sono vedute derivare l'une dalle altre, se non si sono addotte ad un principio comune?

Non basta rientrare alcuni istanti in se medesimo, onde scorgere tosto, distintamente, e notare i differenti modi d'azione dello spirito. Di rado si mostrano soli: di rado molti, od anche tutti, non si mostrano ad un tempo.

Se è vero che l'attenzione rinviensi in tutte le facoltà; se passa successivamente dall' una all' altra, da quella che la siegue immediatamente, sino alla più lontana, tutte queste facoltà, alla loro volta, rifluiscono verso l'attenzione; ed in questo ritorcimento verso la loro origine, elleno s' appoggiano le une alle altre, e si comunicano il loro carattere. L'intelletto riceve il movimento dalla volontà: la volontà domanda i suoi motivi all' intelletto. L'attenzione, la comparazione, ed il raziocinio, divengono volontarj e liberi: la libertà partecipa dei lumi della comparazione e di quelli del raziocinio: in somma, tutte le facoltà entrano in certo qual modo le une nelle altre; esse si penetrano, si confondono, e talvolta divengono alla fine inseparabili. Chi potrà separare l'attenzione che si presta ad un uomo di alta statura,

dalla comparazione che lo fa giudicare alto?

E, quando si sono superate tutte queste difficoltà; quando il sistema appare in fine in tutta la sua semplicità, è necessaria ancora qualche applicazione, per ben discernere il carattere proprio a ciascuna delle parti di cui è composto. La comparazione è così affine col raziocinio; l'attenzione è sì vicina al desiderio, che queste facoltà tendono a confondersi, quanto a separarsi: esse differiscono senza dubbio, ma si rassomigliano.

»*Facies non omnibus una*
Nec diversa tamen, qualem decet esse sororum.»

Non direbbesi forse, o signori, che questi eleganti versi sieno stati fatti per servire di epigrafe al nostro sistema?

Voi dunque lo vedete; bisognava

distinguere, nei fenomeni che presenta lo spirito umano, sensazioni, facoltà ed idee: sensazioni, che sono la materia su cui si esercitano le facoltà, e che, per conseguenza non sono facoltà: idee, che sono il risultato dell'azione delle facoltà sulle sensazioni, e che per conseguenza non sono facoltà: bisognava in fine conoscere, la natura, il numero, la destinazione, l'origine, e lo sviluppo successivo di queste facoltà, onde averne il sistema.

Questo sistema ebbe principio coi primi filosofi. Si svilupparono dapprima i tratti che venivano scorti più di leggieri, in un quadro confuso di movimenti, di sensazioni, d'immagini, di rimembranze, di passioni: si cercò di porre qualche ordine in questo *caos* di sentimenti e d'idee mal formate: questi primi saggi ne agevolarono de' nuo-

vi; si scorsero punti di vista che non si erano osservati; in questi altri ancora: si accorse ben presto, che le divisioni troppo moltiplicate facevano scomparire l'ordine che erasi cominciato a stabilire: osservazioni troppo numerose, divenivano inutili, e degeneravano in sottigliezze; fu d'uopo restringere quello che aveva presa soverchia estensione, ridurre quello che non potevasi abbracciare con un solo sguardo dello spirito. Finalmente progredendo a tentone da filosofia in filosofia, si giunse a Cartesio. L'ascendente del di lui genio, annichilò per sempre l'anima vegetativa, e l'anima sensitiva, sì accette agli scolastici; anime, o forme sostanziali, di cui egli provò l'impossibilità di coordinare le operazioni a quelle dell' anima razionale. Attribuì la sensibilità ed il pensiero ad un solo e medesimo

essere; e semplificando per tal modo il problema, ne facilitò la soluzione a coloro che dovevano venire in appresso.

Fra i di lui successori, fa d'uopo sopra ogni altro distinguere Locke, il quale addusse nell'analisi dell'umano intelletto, una chiarezza, ed una precisione per lo innanzi ignote, ma superate poscia da Condillac, la di cui analisi nulla lascierebbe a desiderare s' ei fosse partito da un principio desunto dalla natura.

Il sistema ch' io vi ho esposto non è dunque mio. Ciascun filosofo, risalendo fino ad Aristotele, ed anche oltre di esso, ve ne ha parte: io ho soltanto cercato di scioglierlo da quegli elementi, che gli erano estranei, e di fondarlo sulla sua vera base.

Ma vediamo quel che si dica dai filosofi.

Potrebbesi credere che sia forza entrare in lunghe ricerche onde esporre le loro opinioni, onde coglierne lo spirito, e sovente la lettera; onde vedere, o cose differenti sotto le stesse espressioni, o cose ognora le stesse sotto parole differenti; onde conoscere in fine tali opinioni, e saperle apprezzare.

Non già, o signori: tanta fatica non ci è necessaria; e se abbiamo trovato il vero sistema, poche linee devono bastarci a confutare tutti gli errori che gli sono opposti. . .

Farò dapprima un' osservazione che si applica a quasi tutti i filosofi. Essi hanno veduto, od almeno terminarono col vedere nell' anima due sole facoltà l' *intelletto* e la *volontà*. Ascoltiamo Malebranche che parla a nome di tutti.

»Lo spirito dell' uomo non essendo materiale o esteso, è, senza

dubbio, una sostanza semplice, indivisibile, e senza alcuna composizione di parti. Ma nullameno, si sogliono distinguere in lui due facoltà, cioè: l' *intelletto* e la *volontà*, le quali fa d' uopo spiegare innanzi tratto; poichè le nozioni o le idee che si hanno di queste due facoltà non sembrano molto chiare e distinte.» (*Ricerca della verità*, Tom. I. Cap. I. §. I.).

Malebranche per darci di queste due facoltà idee più chiare e più distinte di quelle che ordinariamente si hanno, le paragona a due proprietà dei corpi; l' *intelletto*, o, com' egli si esprime, *la capacità di ricevere le idee*, alla capacità che hanno i corpi di ricevere differenti *figure*, e differenti *configurazioni*; la *volontà*, o, come pure si esprime *la capacità di ricevere differenti inclinazioni*, alla capacità ch' hanno di ricevere differenti *moti*. Quindi,

secondo Malebranche, l' intelletto e la volontà sono facoltà puramente passive, semplici capacità: non già ch' ei tolga all' anima tutta la sua attività; ma la circoscrive alla sola libertà, che fa consistere nel »potere che abbiamo di rimovere la volontà dalla sua naturale direzione, direzione che la porta verso il bene generale ed universale, cioè a dire, verso Dio.»

Cotal maniera di considerare l'intelletto e la volontà è particolare a Malebranche. Gli uni attribuiscono l' attività ad entrambe queste facoltà: gli altri l' accordano alla volontà sola, e la ricusano all' intelletto, che riguardano siccome una semplice capacità di ricevere le idee, e non come il potere di produrle. Ma infine, i più convengono nel non riconoscere nell' anima che due facoltà, l' intelletto e la volontà.

Ora, domando io, com' è possibile, che uomini qual è Malebranche, uomini cui dobbiamo la nostra ammirazione, mercè l'eccellenza del loro genio, e la nostra riconoscenza mercè i lumi da essi sparsi su tante altre questioni, abbiano potuto contentarsi d' una cognizione tanto superficiale?

Per ben comprendere una tal cosa, supponete che uno di quegli spiriti presuntuosi, che di nulla dubitano, ci dica:

Si tiene gran cosa la scienza dei numeri, e grandissima la difficoltà di conoscere gli artifizj delle sue operazioni: pure nulla è più semplice, e più facile. Non è egli vero che i numeri sono quantità, e non altro? ora, consistendo essenzialmente la quantità nell' essere suscettibile d' aumento, e di diminuzione, operando sui numeri non si può che aumentarli e diminuirli.

Comporli e decomporli, sono dunque le due sole operazioni dell' aritmetica: ed è anche impossibile immaginarne altre. Queste idee sono fondate sulla natura delle cose.

Ognuno scorge di leggieri l' erroneità d' un tale linguaggio: ma non è questo il modo, con cui, senza avvedersene, ragionano la maggior parte de' metafisici?

Qualunque ricerca s' istituisca sulla natura dell' anima, dicon' essi, in qualunque modo la si consideri, non si troveranno in essa che due proprietà, quella di conoscere, e quella di essere affetta in bene ed in male. Lo studio più profondo delle sue maniere di essere, non vi mostrerà mai se non se *idee* ed *affezioni*: l' anima dunque non ha nè può avere altre facoltà, se non che l' *intelletto* e la *volontà*.

Questi due ragionamenti sono molto simili, nè soltanto nella forma, come or ora vedrete.

Tutte le facoltà dell'anima, tutte le sue operazioni, si riducono senza dubbio all' intelletto ed alla volontà, come tutte le operazioni dell' aritmetica si riducono alla composizione ed alla decomposizione. Ma, per chi si riducono esse in questo modo? forse per coloro i quali non ne hanno alcun' idea? Prima di ridurre delle operazioni; non è egli evidente ch'è d'uopo sapere quello che siano queste operazioni? cominciate dunque col farcele conoscere se volete che comprendiamo i vostri discorsi: ma no, volete cominciare col ridurre; voi abbreviate, quando non avvi ancor nulla da abbreviare; e credete istruirci?

Così non sogliono comportarsi coloro che ne porgono veri lumi. Essi cominciano collo spiegarci, a parte a parte, le diverse maniere, con cui si possono comporre e decomporre i numeri, l'addizione, la

sottrazione, la moltiplicazione, la divisione: ci mostrano l'una dopo l'altra tutte le operazioni particolari dell'intelletto e della volontà, l'attenzione, la comparazione, il raziocinio, il desiderio, la preferenza, la libertà.

Allora è permesso parlare di composizione e di decomposizione, d'intelletto e di volontà; perchè queste espressioni succinte, abbreviano in fatti qualche cosa; perchè richiamano operazioni reali, operazioni ben conosciute, ben provate. Allora vedesi che una composizione di numeri che non fosse, nè numerazione, nè addizione, nè moltiplicazione, è nulla; che un intelletto che non fosse nè attenzione, nè comparazione, nè raziocinio, è nulla.

È dunque impossibile esser pago del modo con cui i filosofi hanno parlato delle facoltà dell'anima.

Ma sarebbe assai straordinario,

che niuno di essi avesse cercato di determinare queste nozioni vaghe d'*intelletto* e di *volontà*; che niuno avesse sentito il bisogno di fermare il proprio spirito sopra alcuna di quelle facoltà particolari che agiscono a ciascun istante, e di cui il sentimento di continuo ci avverte.

Quindi ad epoche diverse si è tentato di aggiugnere all'intelletto ed alla volontà alcune altre facoltà che gli sono, o paralelle, o subordinate. Giudicate ora se siasi fatto con successo.

Io non parlerò degli antichi filosofi, essendo oltremodo difficile formarsi idee precise di quello che essi pensavano, non solo sulle facoltà dell'anima, ma sull'anima stessa. Sembra che l'anima fosse, per essi loro, il principio che dà vita ai vegetabili, agli animali, ed all'uomo. L'anima dell'uomo aveva

delle facoltà comuni cogli animali, la *sensibilità*, l'*appetito*, la *forza di muoversi*, ecc.; ed altre che le appartenevano esclusivamente, *l'intelletto paziente*, *l'intelletto agente*, *l'intelletto speculativo*, e *l'intelletto pratico.*

Ecco a un di presso quello che rinviensi nel *Trattato dell' anima* d'Aristotele o ne' suoi commentatori: voi ben vedete quale distanza passi da queste facoltà, e da tutti questi intelletti, ad un sistema regolare, e ben ordinato. Vengo dunque ai filosofi moderni: ma non farò di ciascuno che breve cenno. Lascio alla vostra sagacità la cura di svilupparlo.

Bacone distingue due anime; l'anima razionale, e l'anima sensitiva. Le facoltà dell' anima razionale sono: l'*intelletto*, la *ragione* o il *raziocinio*, l'*immaginazione*, la *memoria*, l'*appetito* e la *volontà.*

Le facoltà dell' anima sensitiva sono: il *movimento volontario* e la *sensibilità* (*De augmentis scientiarum*, lib. 4., cap. 3.).

Quest' analisi di Bacone non sembra di molto superiore a quella degli antichi.

1.° Egli ammette due anime:

2.° Ricusa la sensibilità all' anima razionale, dimenticando che un essere privo di ogni sentimento, non avrebbe alcun interesse ad agire; e che supponendo ch' ei volesse far uso delle sue facoltà, non si vede intorno a che potrebbero esercitarsi, nè d' onde potrebbero venirgli le sue idee.

3.° Essendo l' intelletto la facoltà di acquistare idee, non occorreva far menzione del raziocinio, che gli è subordinato, o bisognava nominare nel medesimo tempo l' attenzione e la comparazione:

4.° La memoria non è una facoltà:

5.° Bacone non parla della libertà, ecc.

Cartesio riconosce quattro facoltà principali, la *volontà*, l'*intelletto*, l'*immaginazione* e la *sensibilità* (*Meditazioni*).

Rovesciate l'ordine di queste facoltà, cominciando dalla sensibilità e terminando colla volontà, e sono persuaso che vi parranno ridotte a miglior sistema.

Questa osservazione mi basti: io m'astengo dalle critiche particolarità, che farete voi medesimi; ma pregovi di considerare alquanto questa divisione delle facoltà principali dell'anima, per vedere quanto prevalga a quella di Bacone.

Hobbes non ammette che due facoltà principali, *conoscere* e *muoversi*. (*Dell' umana natura* cap. I.).

Le facoltà a quelle subordinate sono, per la facoltà di *conoscere*, la sensibilità, l'immaginazione, la

memoria, ed il raziocinio; per quella di *muoversi*, il piacere, il dolore, l' amore, l' odio, l' avversione, il timore, ecc., ch' egli riguarda siccome tanti atti di questa facoltà, e di cui fa una lunghissima enumerazione.

Hobbes ha sostituito, inseguito a' filosofi greci anteriori ad Aristotele, la *facoltà di conoscere* e quella di *muoversi*, a ciò che dappoi si è chiamato *intelletto* e *volontà*.

Ma, 1.° la *volontà*, e la *facoltà di muoversi* la quale, secondo lui, è la potenza che ha l' anima di muovere il suo corpo, non sono una sola e medesima cosa. L' anima, supponendo che abbia la potenza di muovere le parti del suo corpo, può muoverle volontariamente, o involontariamente; 2.° la sensibilità non è una facoltà; 3.° la memoria non è una facoltà; 4.° l' enumerazione dei vizj e delle virtù,

che Hobbes riferisce alla facoltà di muoversi, non è un' enumerazione di tante facoltà.

Locke sarà egli più felice? Ascoltiamo quello che ci dice nel suo *Saggio sull' intelletto* (lib. 2. cap. 6. §. 2.)

»Sonovi due grandi e principali azioni della nostr' anima, di cui suolsi più d' ordinario tener parola; e sono, la *percezione* o la *potenza di pensare*, e la *volontà* o la *potenza di volere*; ossia come chiamansi ordinariamente, l' *intelletto*, e la *volontà*. A queste due potenze o disposizioni, si dà il nome di *facoltà*. Avrò occasione di parlare in seguito di alcuni modi di queste *idee semplici*, come risovvenirsi delle idee, discernerle o distinguerle, ragionare, giudicare, conoscere, ecc.»

Egli è da maravigliarsi come mai uno spirito così perspicace come

Locke non abbia veduto nell'intelletto e nella volontà, se non che due idee semplici; o per dirlo con maggiore esattezza, ch' egli abbia creduto potersi rappresentare l' intelletto, e la volontà col mezzo di due idee semplici:

1.° L' idea dell' *intelletto* è composta di tre idee; di quella dell'attenzione, di quella della comparazione, e di quella del raziocinio, poichè infatti noi acquistiamo idee, e le *intendiamo*, se è lecito così esprimersi, per via di questi tre mezzi. L' idea della *volontà* è parimente composta di tre idee; quella del desiderio, quella della preferenza, e quella della libertà;

2.° Locke si propone di parlare dei differenti modi di queste idee: esse dunque non sono semplici;

3.° Risovvenirsi, discernere, giudicare, conoscere, non sono facoltà, ma il risultato dell'azione delle facoltà.

Dirassi per avventura, che l'idea di potenza è un' idea semplice; e che per conseguente Locke a ragione non vide alcuna composizione nell' intelletto, e nella volontà.

Rispondo, che l' idea dell' intelletto, e quella della volontà, non sono solamente l' idea di potenza; ma quella di potenza che si esercita, o che puossi esercitare, ciascuna in tre differenti maniere.

Bonnet ha scritto un' opera di metafisica col titolo di *Saggio analitico sulle facoltà dell' anima*. Ecco le facoltà ch' ei riconosce, e l'ordine nel quale le dispone:

Intelletto, volontà, libertà (prefazione);

Sentimento, pensiero, volontà, azione (introduzione).

Ed (al Capo XII. §. 149.), si legge: »la libertà è subordinata alla volontà; la volontà alla facoltà di sentire; la facoltà di sentire all' a-

zione degli organi; quest' azione a quella degli oggetti.»

1.° La prima maniera non essendo che una riduzione di facoltà, non porta alcuna luce allo spirito, infino a che non si siano fatte conoscere queste facoltà.

2.° Nella sua *introduzione*, Bonnet aggiugne il *sentimento*, che non è una facoltà. Sostituisce il *pensiero* all' intelletto, e l' *azione* alla libertà; ciò che non apporta al sistema alcun cambiamento:

3.° Il passo in cui cerca di ridurre a sistema tutto quello che ha rapporto alle facoltà, e che per una grande apparenza d'ordine potrebbe a primo tratto sedurre, contiene due grandi errori.

Si può dire, senza dubbio, che la libertà è subordinata alla volontà, la volontà alla sensibilità, e la sensibilità all' azione degli organi; ma queste tre specie di *subordina-*

zione; nulla hanno di comune nella loro natura.

La libertà è subordinata alla volontà, poichè da essa deriva; poichè non è che la stessa volontà dopo deliberazione.

Ma la volontà non è in tal guisa subordinata alla sensibilità: la volontà non deriva dalla sensibilità, ned è la sensibilità modificata. La volontà è una facoltà: la sensibilità non è che una capacità. La volontà non si manifesta che dopo il sentimento, ed in ciò solo gli è subordinata.

Se dunque non devesi confondere in una sola e medesima idea, la subordinazione della libertà alla volontà, e quella dalla volontà alla sensibilità; comechè la libertà, la volontà, e la sensibilità appartengano all' anima; in quale strano abbaglio non cadrassi, confondendo ancora, in questa stessa idea, la

subordinazione della sensibilità, la quale è una proprietà dell'anima, coll'azione degli organi, che al corpo appartengono?

Il passo di Bonnet non può stare, se non se cangiando tre volte il significato della parola *subordinato*; ma allora non si ha più un sistema ragionato; non si ha, se si eccettui la libertà, e la volontà, che una semplice successione di fenomeni; e di fenomeni che nulla hanno di comune nella loro natura: imperciocchè la natura della volontà differisce essenzialmente da quella della sensibilità; e la natura della sensibilità, qual rapporto ha mai colla natura del moto?

Altri hanno supposto tre sensi interiori, la *volontà*, l'*intelligenza*, e la *memoria* (De Brosses, *Meccanismo del linguaggio*).

1.° L'espressione *sensi interiori* per indicare le potenze dello spirito, è affatto impropria;

2.° La memoria non è una facoltà.

Da altri si disse: » *immaginare*, *riflettere*, *risovvenirsi*, sono le tre principali facoltà del nostro spirito; in ciò consiste tutto il dono di pensare, il quale precede, e fonda tutti gli altri » (Vauvenargues, *della cognizione dello spirito umano*).

1.° L'*immaginazione* e la *riflessione* non precedono, e non fondano tutti gli altri doni, o tutte le altre facoltà dello spirito. Queste due facoltà sono fondate esse pure su molte altre facoltà anteriori, senza le quali non si manifesterebbero mai:

2.° La *memoria* è bensì un dono, ma non una facoltà.

Altri ha sciolto il problema nel seguente modo. » Presso serie riflessioni si troverà, per avventura, che tutte le operazioni dell'intelletto si riducono, o alla *memoria dei segni o suoni*, o all'immaginazione o *me-*

moria delle forme e delle figure (Diderot all' art. *Locke* (1)).

È nel loro principio o nel loro risultato, che tutte le operazioni dell' intelletto si riducono alla memoria? Nel loro principio, non già, poichè non si comincia col ricordarsi. Dunque nel loro risultato? Ma le operazioni, considerate nel loro risultato, o il risultato delle operazioni, è la stessa cosa; e il risultato delle operazioni non è un' operazione.

Molti finalmente, hanno creduto di dover aggiungere il *giudizio*, o ciò ch' essi chiamavano *facoltà di giudicare*, alle quattro facoltà di Cartesio, la *volontà*, l' *intelletto*, l' *immaginazione* e la *sensibilità*; od alle tre, che riconosce Bonnet, l' *in-*

---

(1) Vedi nella collezione il tomo I. di Locke alla pag. 17.

telletto, la *volontà*, la *libertà*; od alle due che più ordinariamente si ammettono, l'*intelletto* e la *volontà*.

La ragione che ha fatto considerare il giudizio siccome una facoltà paralella all'intelletto ed alla volontà, si è che parve partecipare, ad un tempo, della natura di ciascuna di queste facoltà. L'imbarazzo di riferirlo all'una anzichè all'altra, ne fece porre una classe distinta; e si ebbero tre facoltà principali, l'*intelletto*, la *volontà*, il *giudizio*; se ne ebbero quattro, quando si ebbe aggiunta la *sensibilità*: cinque, quando si ebbe aggiunta anche l'*immaginazione*.

Ivi non era alcuna difficoltà reale, alcun motivo d'incertezza. Non essendo il giudizio una facoltà, non debb' essere annoverato tra le facoltà.

Ma è egli ben vero, come noi

sempre supponiamo, che il giudizio e la memoria non siano facoltà? Nel giudizio non entra dunque alcun' azione? e non proviamo noi un sentimento di sforzo, quando cerchiamo un' idea?

Ho già risposto a tali questioni (Tom. I. p. 138. 139.); aggiugnerò ora, essere senza dubbio incontestabile, che noi siamo sempre attivi quando giudichiamo; ma questa attività non appartiene al giudizio; essa appartiene o alla *comparazione* che produce il giudizio, od alla *volontà* che lo sollecita. Il giudizio, la percezione di rapporto, suppone un' azione anteriore dello spirito; ma non è quest' azione; nè è il risultato.

In quanto alla contenzione, ed alla specie di sforzo che facciamo per ritrovare un' idea perduta, questa fatica appartiene all' *attenzione*, e non all' idea richiamata, o alla *memoria* di quest' idea.

Signori, voi avete inteso, press' a-poco, tutto quello ch' hanno immaginato i filosofi, per dirci in che consista la facoltà di pensare.

Dite se Bacone, collocando la sensibilità in una sostanza, e l' intelligenza in un' altra, poteva render ragione degli sviluppi del pensiero; se Cartesio non ha fatto precedere all' intelletto la sensibilità, perchè era preoccupato delle sue idee innate, e s' egli doveva annoverare la sensibilità tra le facoltà; se Malebranche paragonando l' intelletto e la volontà, alle figure, ed ai movimenti dei corpi ha portato una gran luce ne' vostri spiriti. Dite infine se gli altri furono più felici, e se era possibile discoprire il sistema delle facoltà dell' anima, finchè non si fosse impiegato il solo metodo che fu per noi fecondo di scoperte.

Ma potrebbe avvenire che si desse

torto ai filosofi, senza darla perciò vinta a noi: come potrebbe avvenire che, convenendo sull' essenza delle idee, e sul metodo da noi seguito, ci si riprendesse la lingua.

Credete voi, si dirà, che dopo di avere intesa la vostra analisi delle facoltà dell' anima, si desisterà tosto dal riguardare la *sensibilità*, la *percezione*, la *memoria*, ecc., siccome tante facoltà? Siate ben certo, che si continuerà per l' innanzi, come per lo passato, a dire, che noi siamo dotati della *facoltà di sentire*: dirassi mai sempre di colui, che per mala ventura perdesse la *memoria*, aver egli perduta la più preziosa delle sue *facoltà*.

Eccovi una risposta, che ben vorrei aver il diritto di fare.

Se il sistema che vi ho esposto è vero, e se la lingua ne è ben fatta, egli sarà forza che si adot-

tino, sotto pena di correre sempre pericolo d'ingannarsi nelle proprie concezioni, sotto pena di esporsi a non intendersi mai, ed a non essere mai inteso parlando delle facoltà dell' anima. Io so non essere assolutamente impossibile il parlar male, ed il ragionare drittamente; e potere le menti sublimi, dedurre talvolta la verità, da una falsa espressione; come un abile artista fa sortire suoni giusti, da un istromento falso. Ma chi non vede il vantaggio di ridurre la lingua all'unisono delle idee? Come volete che lo spirito progredisca, s'ei viene sollecitato, nel medesimo tempo, verso due opposte direzioni?

Si riconosca dunque, giacchè si vuole, una *facoltà di sentire* e tante altre *facoltà*, quante si giudicheranno opportune; non sarà tuttavia meno dimostrato, che, ove si ponga l'attività nella sensibilità, si

asserirà manifestamente il falso; e che se all' incontro si separi, come si deve, l' attività dalla sensibilità, *la facoltà di sentire* sarà una facoltà *passiva*; si farà *passivamente*; si *farà senza fare*. Così continuando a dire, la *facoltà di sentire*, si continuerà ad enunciare un errore, se vuolsi dire quello che si dice; ed il linguaggio sarà contraddittorio, se si ha nello spirito un' idea vera.

Aggiungo una sola parola. Allorchè un governo ordina di rifondere le monete, le specie antiche, per quanto siano imperfette, non sono sì tosto escluse dalla circolazione: continuano per alcun tempo a servire di mezzo di cambio fra i cittadini: taluni anche le ricercano appunto perchè sono antiche. Ma dappoichè si accorse che le specie nuove sono di miglior titolo e più proprie al commercio, l' interesse

e la comodità ben presto la vincono sull' abitudine o sui pregiudizj ; e la riforma operata nel' sistema monetario, è approvata dall' unanime consenso.

Quì termino la presente lezione, la quale sarebbe l'ultima della prima parte, se non avessi creduto che prima di passare alla seconda sarebbe non meno utile che aggradevole il domandare a noi medesimi, se abbiamo già fatti alcuni progressi in filosofia. La risposta a questa questione, sarà l'oggetto della prossima sessione.

LEZIONE DECIMAQUINTA

Se dopo l' apertura del corso di filosofia abbiamo fatto qualche progresso.

Allorchè mi fu commesso l' incarico di fare un corso di filosofia, il primo sentimento che dovetti provare, e che non m' abbandonò un solo istante, quello si fu della somma disproporzione che trovavasi fra i miei deboli mezzi, e la difficoltà della cura che mi si era addossata. Io era bastantemente informato della storia della filosofia per sapere, qual picciol conto si faccia di quelle verità che chiamansi filosofiche, quanto poco sieno state unanimemente ricevute ed adottate. Sapeva che tutto è pieno di vane dispute, e di controversie; che le opinioni

sono opposte alle opinioni, le dottrine alle dottrine, le scuole alle scuole. Sapeva, che le idee accolte col maggior favore e rispetto dagli antichi, sono avute a disdegno, o a disprezzo dai moderni; e che pur oggi ciò che è vero al di là del Reno, è al di quà assurdo od inintelligibile. Sapeva che le questioni più semplici sono state avviluppate da tenebre; che si è cercato per sino di offuscare quel lume naturale che fu a tutti gli uomini compartito, e senza cui non potrebbero nè regolare le loro azioni, nè vegliare alla propria conservazione.

Nè crediate che più si convenga sul modo di rintracciare la verità, che sulla verità stessa.

Ciò che un metodo pone per principio, l' altro lo riserba per sua ultima conseguenza: onde l'uno comincia, l' altro finisce. Tutti si

vantano di condurci pel cammino più breve, più facile, e più sicuro: tutti reciprocamente si accusano di sviar la ragione, e di corromperla.

Se prendete la *sintesi* per guida, ciascun vostro passo verrà segnato da cadute, o da traviamenti. Non troverete per via se non che una lunga serie di errori, che vi parranno tante sublimi verità; e vi empirete lo spirito d'un sapere peggiore dell'ignoranza. La sola *analisi*, può formarvi una ragione che non va mai fallita. Ecco quello che dicesi da un lato.

Dall'altro si grida: tutto è perduto se vi affidate all'analisi: con essa, condannate voi medesimi a radere sempre il suolo. Volete voi progredire più rapidamente? appigliatevi di buon animo alla sintesi. Dessa non si vede abbandonarsi ad alcuni fatti isolati; e un volger

d' occhio le basta per tutta comprendere la catena degli esseri e dei loro rapporti. L' analisi potrà tutt' al più preservarvi dall' errore. Alla sintesi spetta iniziare il genio nei misteri più reconditi della natura.

Nè tutto qui si riduce: questi ritiene che il miglior modo di procedere sia quello per via d' *induzione*: quegli pensa che fuori dei *sillogismi* non siavi nè verità, nè certezza: altri vanta il *metodo geometrico*, e vuole ch' esso regni dispoticamente sulla rovina di tutti gli altri.

Tanta disparità nelle opinioni, tanta ostinazione, tanta intolleranza, giacchè è pur forza dirlo, non possono se non che render sospetta ogni filosofia. Come mai creature impastate dello stesso limo, e che hanno tutte dalla natura ricevute simili facoltà, possono elleno mo-

strarsi divise fino a tal punto? Quando gli occhi del corpo rendono tutti gli uomini unanimi circa i colori, come mai può avvenire che quelli dello spirito non possano accordarli sulle idee? Come lo stesso oggetto può egli presentare agli uni i tratti sì puri della verità, agli altri l' orrido aspetto della menzogna?

La saggezza ne fa dunque un dovere di sospendere a lungo il nostro giudizio prima di ascriverci a niuna setta. Ella c' impone di diffidare di tutti, quando tutti si dicono gli stromenti della verità, quando i partiti più opposti si vantano tutti di possederla esclusivamente.

Non già ch' ei sia d' uopo precipitare il biasimo e la censura. Dispareri così rilevanti suppongono un troppo grande interesse in ciò che li ha prodotti, e troppo grandi difficoltà a superarsi, per non eccitare

qualche sentimento di riconoscenza; e d'altronde chi potrebbe non ammirare il genio di un Aristotele, d'un Cartesio, e dei loro pari, malgrado gli errori dai quali possono essersi lasciati trascinare? Chi potrebbe, parlando di questi errori non usare nelle proprie espressioni una somma riservatezza, ed una specie di rispetto? E non sarebbe egli manifesto indizio di una insoffribile presunzione, il credere d'aver veduto, solo, quello che è sfuggito a menti così sublimi?

Se dunque fra tante opposte assicurazioni, tanti sistemi che urtano fra di loro e che si rovesciano gli uni sugli altri mi fosse tolto di pensare ch'io vi abbia insegnata alcuna di quelle verità che tuttavia rimangono, ho dovuto insegnarvi almeno a distinguere fino ad un certo punto il vero dal falso; a resistere contro fallaci soffismi; a

non confondere una semplice asserzione con una prova; a non prestare ciecamente la vostra confidenza a quello pure che ne sarebbe più meritevole, perchè non vi avrebbe trasmesso ordinariamente se non idee giuste.

Vediamo se infatti noi siamo in istato di leggere i filosofi con uno spirito di discernimento. Per ben accertarcene dovrei porre al confronto alcuno di que' pezzi dettati dalla ragione più pura, e che si rinvengono troppo di rado, con tanti altri, di cui l' ignoranza, i pregiudizj ed i cattivi metodi sopraccaricano inutilmente il deposito delle nostre cognizioni. Dovrei paragonare scrittore a scrittore; contrapporre un secolo ad un altro; ravvicinare un paradosso brillante ad una verità semplicemente enunciata. I contrasti da cui sarebbe compreso l'animo vostro, vi farebbero sentire

più vivamente in che consistano il bello ed il vero, sia negli oggetti, sia nel modo di presentarli; ma siccome non basterebbe il tempo d' una lezione, tacerommi sulle bellezze che di leggieri sono scorte, per notare cose che si potrebbero confondere con esse: nè pertanto mi atterrò ad errori capitali, e manifesti, a rigettare i quali basta il semplice buon senso.

Mi contenterò di riportarvi un certo numero di passi, presi da autori che godono la massima celebrità. Se questi passi che a prima giunta si potrebbero giudicare incontaminati vi lasciano scorgere qualche macchia; se voi vedete subito, o dopo un momento di riflessione, che l' autore non ha approfondita la sua materia, ch' ei non si rese esatto conto, quanto si voleva, delle proprie idee, che non possiede abbastanza la lingua della

scienza che tratta, o che ha scritto in un momento di distrazione, vi sarà dato pensare che voi avete acquistata una parte di quello che mancava ad esso lui; ed avrete tanto maggior diritto di pensarlo, quanto più i difetti che vi avranno colpiti saranno più leggieri.

Comincio da quel filosofo il di cui spirito sembrami il più forte, non che il più perfetto.

Pascal scrisse un capitolo intitolato, *Riflessioni sulla geometria in generale*; ed è questo un capo d'opera, come lo sono quasi tutte le linee sortite dalla penna di tanto autore. In esso tende a dilucidare ciò che risguarda le definizioni; e quando se n'è istrutto leggendolo, si è più eccitato a rileggerlo per istruirsi viemmaggiormente, di quello si sia tentato a criticarlo. Io non vi domanderò se questo piccolo

trattato vi sembri ben ragionato; se l'esposizione delle idee, lasci qualche cosa a desiderare, chè tale dubbio non può entrare in mente a chicchessia. Non trattasi dunque di criticarlo: e solo voglio somministrarvi materia di una, o due osservazioni.

Voi sapete che, definire una parola, si è sostituirle un certo numero d'altre voci, la di cui riunione esprima la stessa cosa della sola parola che si definisce.

Intorno a che si domanda se ciascuna di quelle voci ch' entrano in una definizione possa essa pure definirsi. È evidente che v' ha un limite alle definizioni, poichè il vocabolario di ogni lingua è limitato; dove nol sarebbe se si potessero definire tutti i vocaboli d'una definizione, e quindi tutti quelli che servissero a definire ciascuno di questi primi vocaboli, e così all' infinito.

È d' uopo dunque che vi siano delle parole che non si possano definire, cioè a dire, è d' uopo che, in ogni lingua, esistano delle parole che non si possano rappresentare colla riunione d'altre parole.

Ora queste voci primitive non potendo essere definite, come spiegarne il significato? il mezzo è ben semplice. È d' uopo mostrare l' oggetto di cui sono il nome, qualora si possa; ed ove tale oggetto non cada sotto i sensi, ove si tratti di una semplice affezione dell' anima, fa d' uopo collocare gli altri nelle stesse circostanze, in cui noi abbiamo provata tale affezione. Essendo l' oggetto per tal modo conosciuto, il nome sarà perfettamente determinato, senza che sia bisogno d' una spiegazione verbale ulteriore.

È dunque inevitabile che nelle lingue vi siano alcune parole che non sono suscettive d' alcuna defi-

nizione. Non è però questo un inconveniente; anzi è un vantaggio: poichè chi non vede che se si potesse sempre definire, nulla sarebbe realmente definito; poichè tutte le definizioni ne supporrebbero altre anteriori, e mancherebbero conseguentemente di base.

Non sembrano dunque irreprensibili le ultime parole del seguente passo di Pascal: » Spingendo sempre più addentro le indagini si perviene necessariamente a parole, che non si possono definire, ed a principj sì chiari che nulla più. D'onde apparisce essere gli uomini in una naturale ed immutabile impotenza di trattare qualunque scienza in *un ordine assolutamente perfetto*.

L' ordine perfetto consiste nello spiegare le parole secondarie le une col mezzo delle altre, e tutte col mezzo delle voci primitive, le quali

nè debbono, nè possono spiegarsi con altre parole più primitive, se si può dirlo; ma coll' esperienza, col sentimento, colla vista degli oggetti di cui sono il nome. L' ordine, per essere perfetto, debb' esser possibile; e non lo sarebbe, se per ottenerlo, bisognasse definire indefinitamente.

Ma non diciamo noi la stessa cosa di Pascal, il quale pretende che *l' ordine perfetto non ci è possibile?*

Noi non diciamo la stessa cosa di Pascal. Diciamo due cose contro di lui: 1. che l' ordine perfetto non ci è impossibile, poichè avremo un ordine perfetto ogni qual volta, nell' esposizione d' una scienza, le parole primitive saranno determinate dal sentimento, dall' esperienza, e tutte le altre da queste prime parole. 2. Noi diciamo che l' ordine perfetto, come vuole Pascal, non solo ci è impossibile, ma che

è impossibile in se medesimo, essendo impossibile che una lingua sia composta d'un numero infinito di voci: ora un ordine perfetto, impossibile in se stesso, non è un ordine, è nulla, sicchè non può chiamarsi *un ordine perfetto.*

Ognuno vede esser meno una critica quella che noi facciamo, che una semplice osservazione sul senso di queste parole, *ordine perfetto.* Avventuriamone un' altra.

Pascal, onde mostrare quanto sieno ridicole certe spiegazioni, cita la seguente definizione, presa da un autore del suo tempo. *La luce è un moto luminare dei corpi luminosi*: quasi che, dic' egli, si potessero intendere i vocaboli *luminare* e *luminoso*, senza quello di *luce*; dopo di che aggiugne:

»Non si può prendere a definire *l' ente*, senza cadere nella medesima assurdità; non potendosi defi-

nire una parola senza cominciare da questa, *è*, sia che si esprima, o si sottintenda. Dunque, per definir *l' ente*, bisognerebbe dire, *è*, e così, usare nella definizione, la parola che si vuol definire.»

Il ragionamento di Pascal suppone quello che non è. Quando si dice: *l' ente è*, ecc., la parola è, ossia il verbo, non esprime già la stessa cosa della parola *ente*, soggetto della definizione. Se io enuncio la seguente definizione: *Dio* è *esistente*, non vorrò dir certo, *Dio* esiste *esistente*, il che non avrebbe senso; di pari modo, se dico che *Virgilio* è *poeta*, non voglio esprimere che *Virgilio* esiste: voglio dire, da una parte, che l' idea di Dio e quella di esistenza sono inseparabili; dall' altra, che l' idea di Virgilio, e quella di poeta, si riuniscono in una sola e medesima idea. Il verbo *è* non esprime dun-

que l' esistenza reale: non esprime che il rapporto del soggetto e dell' attributo; e conseguentemente, dicendo *l' essere è*, io non ispiego un vocabolo con questo stesso vocabolo, un' idea, con questa idea medesima.

E d'altronde, Pascal suppone che il soggetto d' una definizione sia spiegato dal verbo, il che non è, nè può essere. Il soggetto d' una definizione è spiegato dal di lui attributo. L'unica funzione del verbo è quella di legare l' attributo al soggetto.

Pascal e i Cartesiani sapevano benissimo, che alcune idee sono più chiare di tutte le definizioni che dar se ne potrebbero: ma se ne hanno penetrata la vera ragione, non l' hanno però insegnata ne' loro scritti; od almeno non l' hanno espressa come si richiedeva. Sembra che non si siano avveduti, essere

la semplicità di tali idee quella appunto, che le impediva d'essere definite, e per conseguenza che potevano solo mal definirsi.

Aveva bensì Pascal riconosciuto, che l' impossibilità di definire certe idee in geometria proveniva dalla loro semplicità: poichè ecco in qual modo si esprime. »Questa ammirabile scienza, non attenendosi che alle cose più *semplici*, questa stessa qualità, che le rende degne di essere suoi soggetti, le rende incapaci di essere definite; sicchè la mancanza di definizione è piuttosto una perfezione che un difetto, giacchè non proviene dalla loro oscurità, ma all' incontro, dalla loro somma evidenza.»

Ma Pascal non aveva generalizzata la sua osservazione: non l' aveva applicata ad ogni specie d' idea. Fu Locke il primo che disse, che le idee semplici di qualunque na-

tura esse siano, non potendo essere decomposte, non potevano esser definite; poichè ogni definizione è una decomposizione.

Questa osservazione sembra da nulla; tuttavia è forza saperne buon grado a Locke. Le cose piccole sfuggono per la loro picciolezza: ed alla fine ei vide ciò che non aveva veduto Cartesio, e ciò che Pascal non aveva forse abbastanza veduto.

Se le addotte osservazioni sono d'accordo con quelle che avreste fatte voi stessi (non parlo che ai giovani che frequentano, per la prima volta una scuola di filosofia), potete dire a voi medesimi d'aver già fatti alcuni progressi; come potrete dirlo, ed a maggior ragione, se, poco soddisfatti delle mie osservazioni, venite a provare, essere inoppugnabile il testo di Pascal.

Il che basti, essendo fors' anco trascorsi più oltre di quello che si

richiedeva. È più utile studiare questo grande scrittore, che rilevare troppo sottilmente qualche inesattezza, che può essergli sfuggita.

Buffon ha scritte molte pagine di metafisica; nè abbandonollo il suo genio, quando per alcuni istanti lo distolse dalla contemplazione della natura fisica, per applicarlo allo studio della natura morale: ma essendosi egli fatta una legge della nobiltà dello stile, e sapendo ch'essa si ottiene mercè l'uso delle espressioni più generali, gli accade talvolta di trascurare i fatti particolari, e di sagrificare alla nobiltà la precisione.

Eccone un esempio, il quale si riferisce a quanto abbiamo detto intorno le *facoltà dell' anima*.

»La nostr' anima non ha che una forma semplicissima, generalissima, costantissima; e tale forma si è il pensiero» (Stor. nat., tom. 4.).

Come mai Buffon, cui la natura avea dotato d' un' immaginazione, così ricca, così flessibile, così varia; il di cui genio si compiaceva del pari di trattenersi, e di concentrarsi sul più piccolo oggetto della natura, e di misurarsi con tutto quello ch' ella ha di grandezza; come mai uno scrittore, alternativamente, storico, pittore e filosofo non ha egli potuto vedere che una sola forma nella sua anima, nel suo spirito? e come questa forma, che è il pensiero, gli è potuta sembrare costante e sempre la stessa?

No, l' anima allorchè pensa non è soggetta ad una sola forma; ma a sei forme ben distinte, come, l' attenzione, la comparazione, il raziocinio, il desiderio, la preferenza e la libertà. *Prestare la propria attenzione*, e *preferire*; *ragionare*, e *desiderare*, sono maniere di pensare che non si confonde-

ranno mai; e, non solo il pensiero assume le sei forme accennate, assume inoltre tutte quelle, che possono risultare dalle diverse combinazioni di queste sei forme elementari.

Pensare ed agire, è una sola e medesima cosa per parte dell' anima; e siccome ella agisce, o può agire in molti modi differenti, è evidente che il pensiero può anche esercitarsi e manifestarsi in più maniere differenti.

Vorrebbesi forse dire, per giustificare Buffon, essere il pensiero una forma generale, che prende un numero più o meno grande di forme particolari?

Ma, 1.° questa forma generale è costante, al dire di Buffon; non è dunque suscettibile di modificazioni particolari.

2.° Non v' accorgete che facendo astrazione da tutte le forme indi-

viduali, nulla rimane a che si possa dare il nome di *forma*, poichè la realtà non si trova se non che nelle sole forme individuali?

Le *forme*, o *facoltà*, o *maniere di agire*, o *maniere di pensare*, appartengono all'anima, e non ad un pensiero generale, ad una forma generale, che s'interpone all'anima e le sue facoltà reali; pensiero, o forma inutile, forma di cui è impossibile farsi un'idea, poichè è nulla: non è che una parola rappresentativa di due parole, *intelletto* e *volontà*, come abbiamo più volte ripetuto; ma poichè siamo incappati, in qualche modo, in sottigliezze, è d'uopo vederne il fine.

Benchè i vocaboli, *pensiero*, *intelletto*, *volontà*, non rappresentino immediatamente alcuna cosa di reale; e non siano se non che espressioni sommarie, comode pel discor-

so, si diede loro, per estensione, il nome di *facoltà*: noi lascieremo ad esse un tal nome; ed ogni volta che non avremo bisogno di usare nella nostra lingua una somma precisione, diremo, con tutti i metafisici, che il pensiero è una *facoltà*; che l'intelletto è una *facoltà*; che la volontà è una *facoltà*.

Ma esprimendoci in cotal modo, ci guarderem bene dal credere, che queste facoltà siano facoltà individuali. *L' intelletto* comprenderà tre facoltà particolari; la *volontà* tre altre; ed il *pensiero*, ancor più composto, comprenderà le due facoltà composte, l'*intelletto* e la *volontà*.

Se dunque un' accademia proponesse questo problema: »decomporre il pensiero, o la facoltà di pensare, nelle sue facoltà elementari;« voi sapreste quello che s' intenda di dire; perciocchè l' enunciazione

della questione supporrebbe una facoltà composta.

Ma, se proponesse lo stesso problema aggiugnendo una sola parola alla sua proposta, e dicesse: » decomporre la facoltà *generale* di pensare nelle sue facoltà elementari, « potreste voi penetrarne il senso, un senso tale, il di cui sviluppo fosse la risposta alla proposizione dell' accademia? Oso dirvi che nol potreste; e che la quistione è divenuta inintelligibile, od affatto sterile, per la sola aggiunta della voce *generale.*

Generale e *composto*, sono due cose che si confondono: e tuttavia nulla è più opposto. Se non si avesse avuto luogo di osservare frequentemente che gli autori prendono l' una per l' altra di queste idee: se non si fosse inteso ripetere le mille volte, che per ben trattare una questione, per bene

approfondirla, per penetrarne tutte le parti, *è d' uopo partire da un' idea generalissima e sommamente composta*, non si potrebbe supporre tanta fiducia nel discorso, quando si erra in così strano modo.

Un' idea è tanto più semplice quanto è più generale; poichè si generalizzano le idee, levando loro qualche cosa. Se dall' idea di *circolo*, o di *figura rotonda*, voi togliete la *ritondezza*, vi rimarrà l' idea di *figura* più generale di quella di circolo: e se dall' idea di *figura*, o di *estensione finita*, togliete i *limiti*, avrete l' idea di *estensione* più generale di quella di *figura*.

Si generalizzano dunque di più in più le idee per una serie di scemamenti che si fanno loro subire: si generalizzano semplificandole; ed ogni generalizzazione tende necessariamente alla semplicità. Un' idea può senza dubbio essere ad un

tempo generale e composta; ma è tanto meno composta, quanto è più generale; e per conseguenza, *generale* e *composto* sono in senso inverso l'uno dell'altro.

Ora la parola *pensiero* ha due significati. Coll'uno, indica una *facoltà composta*: coll'altro, una *facoltà generale*.

Noi abbiamo preso fin qui il vocabolo *pensiero*, per l'espressione d'una facoltà composta di sei facoltà particolari e reali; facoltà, che abbiamo studiate nella loro origine, e nella loro generazione; facoltà che ci sono pienamente conosciute, e che sappiamo distinguere le une dalle altre, mercè i caratteri che sono proprj a ciascheduna.

Ma oltre questo primo significato la voce *pensiero* ne assume un altro, col quale serve ad esprimere, non già le facoltà dell'anima prese nell'integrità della loro natura; vale

a dire, ed in ciò che a tutte è comune, ed in quello ch' è proprio a ciascuna, ma soltanto in quello ch' esse hanno di comune.

Pel vocabolo *pensiero* s' intende dunque, ora l' azione dell' anima considerata nei diversi modi di tale azione; ed allora il pensiero è una *facoltà composta*: ora, al contrario, si separa per un' astrazione dello spirito l' azione dell' anima da tutti i suoi modi particolari; ed allora, il pensiero è una *facoltà generale.*

Nel *pensiero*, preso per una facoltà composta, si possono vedere tutte le facoltà dell' intelletto e della volontà, perciocchè in fatti vi sono.

Nel *pensiero*, preso per una *facoltà generale*, non si vedranno, nè le facoltà dell' intelletto, nè quelle della volontà, poichè non vi sono più. Esse vi erano; ma voi le avete rimosse appena, trascuran-

do i caratteri particolari, avete annichilita ogni realtà, per non conservare che un' astrazione.

Ora vedete, come debb' essere esposto il problema sulla *decomposizione del pensiero*, e come nol debb' essere.

Vedete altresì, sostituendo la parola *forma*, alla voce *pensiero*, che una *forma semplicissima*, *generalissima e costantissima*, non può in alcun modo decomporsi in più forme particolari. Il che parmi della massima evidenza; non pertanto, se tutti non fossero di questo parere, piaccia loro prestare orecchio ad un altro argomento.

L' anima, si dice, non ha che una forma la quale è il pensiero. Che fate voi del sentimento? Non è egli pure una forma, o maniera di essere dell' anima? E non abbiamo noi dimostrato, che non si possono confondere queste due cose

senza addurre la confusione nella metafisica? Confondere il *pensiero* col *sentimento*, si è ridurre il sentimento al pensiero, o il pensiero al sentimento; si è ridurre l'attività alla passività, o la passività all'attività.

È dunque impossibile giustificare la proposizione di Buffon; e dovrassi necessariamente convenire, ch'ella manca di chiarezza e di verità.

Eccovi un autore, cui è rado che si possa fare questo doppio rimprovero. Niuno scrittore portò mai a più alto grado la prima qualità dello stile, la chiarezza. Ma non basta l'esser chiaro: innanzi a tutto è d'uopo accertarsi della verità; ed è forza aver posto il tempo necessario a ben discernerla. Giudicate ora, se Voltaire si fosse bastantemente internato nel suo soggetto, allorchè ha scritte le seguenti linee:

»*La sensazione rinchiude tutte le nostre facoltà*, al dire di un gran filosofo.

»Che si dovrà da ciò conchiudere? Tu che leggi e che pensi, conchiudi.

»I Greci avevano inventata la facoltà *psyche*, per le sensazioni; e la facoltà *nous* pei pensieri. Noi per mala ventura ignoriamo che cosa siano queste due facoltà. Le abbiamo; ma la loro origine non ci è più conosciuta, di quello che sia all' ostrica, all' ortica di mare, al polpo, ai vermicelli, ed alle piante.»

Noi faremo alcune osservazioni su questo passo.

1. La sensazione inviluppa tutte le nostre facoltà: la sensazione rinchiude tutte le nostre facoltà: tutte le nostre facoltà sono nella sensazione: basta che la sensazione provi un cambiamento, una modificazione

determinata, per divenire, per essere una facoltà determinata: tutte le facoltà sono modificazioni, trasformazioni della sensazione, ecc.: tutte queste proposizioni esprimono la stessa cosa, e tutte queste proposizioni sono false.

La sensazione non inviluppa tutte le facoltà dell' anima; non inviluppa alcuna facoltà; non ne rinchiude alcuna; ned è vero che le facoltà siano differenti trasformazioni della sensazione.

Non è egli evidente, se si ponderino le parole di cui si fa uso, che la sensazione, *trasformandosi*, non può cambiare se non che di *forma*, e non di natura? Per sua natura la sensazione sarà mai sempre una proprietà passiva la quale muoverà ognora l' azione delle facoltà; ma da cui nulla farà mai sortire facoltà ch' ella non rinchiude nè inviluppa.

Voltaire, ripetendo sulle tracce di Condillac, che tutte le nostre facoltà non sono se non che differenti maniere di sentire; o che la sensazione inviluppa tutte le nostre facoltà, adotta dunque un errore manifesto; crediamo d' aver acquistato il diritto d' esprimerci in tali termini.

2. Ma questo errore gli ha presentato il carattere della verità: egli la colse avidamente, e di buon animo: Condillac fu un grande filosofo, avendo detta una cosa, che parve avvalorare l' opinione favorita di Voltaire, che la materia pensi, od almeno, possa pensare.

L' errore di Condillac non ha alcun rapporto con quello di Voltaire.

È senza dubbio incontrastabile che se le sensazioni appartengono alla materia, le appartiene anche il pensiero; giacchè è uno solo e medesimo l' essere che sente, e che

pensa; ma Condillac, e la ragione, ci vietano di credere che le sensazioni appartengano alla materia; elleno appartengono all' anima, e quindi ad essa appartiene il pensiero, se il pensiero è inviluppato nella sensazione.

Quegli che attribuiscono la sensazione ad una sostanza, ed il pensiero ad un' altra non conoscono la voce del sentimento che ci dice, esservi unità nella nostra natura.

Coloro che ambo le attribuiscono alla materia, non possono evitare le contraddizioni più manifeste.

Se alcuni spiritualisti prestano, senza avvedersene, armi ai materialisti, allorchè parlano delle *sensazioni esterne*; ed altri non temono d' asserire che *le sensazioni sono materiali*, ne è cagione l' aver malamente sviluppate tali cose.

Non vi hanno sensazioni esterne: ma tutte sono interne, o nell'anima.

In quanto alle sensazioni materiali, è questa un' espressione barbara, che sarebbe neppure ricevuta, parlando delle proprietà dei corpi. Chi mai, infatti, ha potuto dire, attrazione materiale, moto materiale, distanza materiale?

Allorchè dunque Voltaire, dopo d' aver premesso che *la sensazione rinchiude il pensiero*, aggiugne: *tu che leggi e che pensi conchiudi*; noi risponderemo dapprima, che abbiamo nulla a conchiudere, perocchè rigettiamo questo principio. Risponderemo in secondo luogo che la sana logica ci vieta di dedurre da un tale principio, la conseguenza che si accenna; giacchè la vera conseguenza n' è diametralmente opposta.

3. »I Greci avevano inventata la facoltà *psyche* per le sensazioni, e la facoltà *nous* per lo pensiero.»

Devono cambiarsi due parole; la

parola *inventato*, e la parola *facoltà* applicata alle sensazioni. Le facoltà non *s' inventano*; si *riconoscono*. Noi abbiamo la *capacità* di sentire, non ne abbiamo la *facoltà*.

Dopo queste lievi critiche, vi prego di far attenzione a questa *psyche*, e a questo *nous*. Non vedete voi in *psyche* la sensibilità, e nel *nous* l' attività? e nella nostr' anima, nell' essenza della nostr' anima, v'ha egli altra cosa che sensibilità ed attività? dall' avere essa la capacità di sentire, noi riceviamo passivamente sensazioni; e dall' essere attiva, pensiamo, cioè a dire, abbiamo un intelletto ed una volontà, che applichiamo alle sensazioni. Ecco quello che abbiamo procurato di dimostrare. Il sistema che vi ho comunicato si fonda sulla distinzione, e la separazione ben espressa delle maniere di essere *passive*, e delle maniere di essere

attive; nè mi era avveduto che, rispondendo agli argomenti con cui si cercava d' identificare l' attenzione, e la sensazione, o l' attività, e la passività, difendeva la causa del *nous* contro *psyche*.

Confesso che non senza dolce sorpresa, percorrendo, uno di questi giorni, un volume di Voltaire, m' avvenni nel passo che esaminiamo, dal quale apparisce che una cosa che io credeva nuova, risale alle prime età della filosofia. Ella non deve inspirarci minor confidenza.

Non voglio dire, che sia cosa nuova, l' aver riconosciuto nell' anima delle modificazioni attive, ed altre passive: ma sibbene l' avere attribuita in modo irrevocabile, la passività alle sensazioni esclusivamente, ed al pensiero l' attività esclusivamente. Vedrete quanto prima, che per avere trasferita l' attività, o la passività, alle idee, che

sono il prodotto dell' azione del pensiero o della facoltà di pensare, circa le sensazioni si è talmente tutto confuso, che le questioni più semplici sono divenute tanti misteri impenetrabili.

Non pretendo del pari che gli antichi si siano formate, delle due proprietà fondamentali dell' anima, idee così precise come noi lo supponiamo. Col *nous* infatti accennavano indifferentemente l' *anima*, la *intelligenza*, il *pensiero*, il *sentimento*; e con *psyche* intendevano parimente l' *anima*, il *sentimento*, le *sensazioni*; ma infine, se il linguaggio degli antichi può fornire materia a disputa, quello di Voltaire è chiarissimo, se si eccettui l' improprietà di alcuni termini.

4. » Noi per mala ventura ignoriamo che cosa siano queste due facoltà. Le abbiamo, ma la loro origine non ci è più conosciuta di quello che sia all' ostrica, ec. »

Altri sarebbero forse scusabili di dolersi della loro ignoranza; ma tu come puoi tu asserire che l'origine del *nous*, o del *pensiero* ci è ignota? Se il pensiero è avviluppato nella sensazione, esso deriva dalla sensazione, ha la sua *origine* nella sensazione. Di due origini una dunque ci è nota appieno, giusta il tuo principio.

Rimane l'origine della sensazione: e si fanno meraviglie di non conoscere questa origine! si è umiliato della propria ignoranza! si reputa male avventurato d'essere ridotto alla condizione degli esseri meno intelligenti!

Non evvi in ciò nè disgrazia nè ignoranza. Si cercano origini, ove non è alcuna origine: si vogliono fare definizioni, quando esse sono impossibili; e si stupisce di non poter trovare origini, di non poter fare definizioni?

Per capir ciò, è necessario porre nel nostro linguaggio maggior precisione, che non si suole comunemente.

Quando vogliamo esprimere il risultato dell' impressione degli oggetti sui sensi, diciamo che *sentiamo*; e se alla forma del *verbo*, sostituiamo quella del *sostantivo*, possiam dire, a nostra scelta, che proviamo una *sensazione*, o che proviamo un *sentimento*.

È d'uopo osservare non essere sempre indifferente il porre l'una di queste espressioni invece dell' altra. La parola *sensazione*, indica un' idea complessa, ed è il sentimento nel suo rapporto cogli esseri esteriori. Volendosi esprimere l'effetto immediato dell' impressione che gli oggetti fanno sopra di noi; volendosi mostrare quest' effetto in se stesso, e puramente, fa d'uopo caratterizzarlo con un vocabolo più

semplice, colla voce *sentimento*, la cui idea è indipendente da ogni rapporto estraneo.

Quindi è l'origine del *sentimento*, e non della *sensazione* che sembra sfuggire a tutte le nostre indagini, e non prestarsi ad alcuna definizione: perocchè la *sensazione* ha la sua origine nel *sentimento*, e può definirsi, *un sentimento giudicato*, *o riferito fuori dell' anima.*

Ma il *sentimento*, origine o principio della sensazione, ha egli mai alcuna origine? deriva egli da qualche principio? oppure è egli un primo principio, un origine oltre la quale non v' ha altra origine? il sentimento riconosce egli qualche fatto anteriore da cui emani? è egli la trasformazione d'un principio nascosto il quale, sviluppandosi, appare sotto la forma di *sentimento*?

Ecco posta la questione, il di

cui scioglimento, lungi dall'essere un mistero, è così semplice che nulla più.

Supponete infatti un principio anteriore al sentimento, e cercate in voi medesimi che cosa egli possa essere, prima di mostrarsi sotto tale forma. Non è egli evidente che non può essere sentito? non può dunque essere scorto. Ch' egli esista o non esista, è necessariamente nulla per noi.

Il sentimento non può essere definito; e la ricerca della di lui origine, è la ricerca d'una chimera. Definire un fatto, come abbiamo detto (Tom. I. pag. 214); si è mostrare il fatto anteriore che lo contiene; si è mostrare in questo fatto anteriore, la modificazione che costituisce il fatto che si propone di definire.

Indarno i filosofi cercano l'*origine*, il *principio*, la *ragione* del

sentimento; tutti i loro sforzi andranno a vuoto: la nostra esistenza per noi comincia dal sentimento; ed ogni modificazione conosciuta della nostr' anima, differente dal semplice sentimento, gli è necessariamente posteriore.

Se fosse possibile risalire oltre il sentimento, il principio delle nostre cognizioni salirebbe del pari un grado più oltre. Chi facesse tale scoperta, avrebbe la gloria d' aver aumentato il sistema intellettuale d' un fatto primordiale. Allora non dovrebbe più dirsi che le nostre cognizioni derivano dalle sensazioni o dal sentimento; ma procederebbero, come pure il sentimento, da questo principio ignoto che invano si cerca; poichè oltre il sentimento v' ha nulla per noi, per la nostra intelligenza; e, per vero dire, coloro che gli cercano un principio anteriore, cercano nulla;

del che però non cade ad essi alcun dubbio.

Io aveva dimostrato (Tom. I. pag. 216. e 240.) che non può definirsi l'*attenzione*; ed ora vedete che non si può del pari definire il *sentimento*. La ragione ne è evidente: l'*attenzione* è il *principio* di tutte le facoltà dell'anima: il *sentimento* è il *principio* di tutte le sue cognizioni. Ora i principj non sono suscettibili di alcuna definizione; essi tutto spiegano, e nulla serve a spiegarli. Se si potesse renderne ragione, cesserebbero tantosto d'essere *principj* per divenire *conseguenze*.

Io voglio farmi un'obbiezione che voi non mi fareste, poichè conduce direttamente al falso.

Obbiezione. Voi ne dissuadete dalla ricerca delle cause della sensibilità e del sentimento; ma di che si occupano i fisiologi ed i metafi-

sici? e di che devon essi occuparsi? Se la sensibilità occupa sì gran parte in tutti i sistemi di filosofia; se anzi tutto si riduce alla sensibilità, nella filosofia più generalmente adottata, non è egli necessario sapere quello che sia questa ammirabile proprietà, che distingue gli animali da tutte le creature, e l'uomo da tutti gli animali? E come potrassi ciò ottenere se non si considera il sentimento nelle sue cause?

Rispondo che la parola *causa* non fu mai pronunciata in questa lezione; onde l'obbiezione a nulla si riferisce.

Obbiezione. Non avete voi fatto parola d'*origine*, di *principio*, di *ragione*? e, origine, principio, ragione o *causa* non sono la stessa cosa? Non è egli indifferente il

dire che Dio è il *principio*, o la *causa* di tutte le esistenze? che l'innalzamento delle acque del mare ha la sua *ragione* nel passaggio della luna dal meridiano, o, che la presenza della luna al meridiano è la causa che innalza le acque del mare? e, per esprimere che tutte le idee hanno la loro *origine* nelle sensazioni, non si dice forse che le sensazioni sono le *cause* produttrici delle idee? Voi non avete pronunciata la parola *causa*; e che monta, se avete ragionato sull'idea di lei?

Risposta. Allorchè vengono intese cosiffatte obbiezioni, si prova una segreta impazienza, ed una specie di dispetto, contro la lentezza forzata della parola. Si vede e si sente in un istante indivisibile, tutto quello che fa d'uopo rispondere: vorrebbesi esternarlo in un

attimo indivisibile; e si è costretto trascinarsi sopra una lunga catena di vocaboli, ciascuno de' quali, checchè si faccia, non può esprimere, se non una debolissima parte di quello che si sente. Parliamo dunque, poichè vi ci siamo condannati: enunciamo successivamente le nostre idee, giacchè è impossibile mostrarle simultaneamente; ma nell'impotenza di dir tutto ad un tratto, procuriamo di dirlo successivamente, in cotal modo che la memoria riunisca in un *tutto*, quello che lo spirito avrà raccolto per *parti*.

E primamente, per rispondere all'ultima cosa che abbiamo intesa, che significa quest'espressione, le sensazioni sono le *cause* produttrici delle idee? le sensazioni, *cause* delle idee! i materiali delle idee, *cause delle idee*! il marmo con cui

si fa una statua, *causa* della Venere o dell'Apollo!

Origine, e *causa*, sono dunque due idee differenti.

Egli è vero che le parole *principio* e *ragione* possono talvolta sostituirsi alla voce *causa*, come nei due primi esempj or ora addotti. Ma che ne consegue da ciò? che queste due parole hanno ciascuna due significati, quello ch' è loro proprio, e quello di *causa*. Ora io l' ho usate nel significato loro proprio.

Dissi dunque ed a ragione che non aveva parlato di *causa*; ed io non ne ho mostrata l' idea più di quello ch' abbia fatto della parola.

Principio e *causa*, sono due idee relative; principio, a conseguenza; e causa, ad effetto. In una moltitudine di fenomeni; in una serie di operazioni della natura, o dello

spirito; in una concatenazione qualunque di idee; in un sistema infine, il fenomeno che trovasi collocato a capo del sistema; l'idea dalla quale tutto comincia e tutto deriva, è il principio. Il *principio* fa parte d'una catena di cui è il primo anello: la *causa* all'opposto ne è affatto estranea. Il *principio* di tutti i movimenti d'un oriuolo, è nella molla che fa parte dell'oriuolo; la *causa* ne è l'oriuolajo.

Si cerchino pure quanto vorrassi le *cause* della sensibilità; si creda d'averle scoperte nello scuotimento dei nervi, o nell'urto degli spiriti animali, o nell'irritabilità delle fibre, o nel fluido elettrico, o nel fluido galvanico, o nel fluido magnetico, ec.: queste opinioni avranno i loro proseliti; saranno celebrate, come interpretazioni della natura, finchè non abbiano dato luogo a nuove opinioni, che saran-

no del pari interpretazioni della natura, aspettando sempre nuove interpretazioni.

Malgrado tante inutili ricerche, non si disperi di trovare la *causa* della sensibilità e del sentimento, che puossi concepire, poichè infine questa causa esiste: ma non si cerchi il *principio*; chè non esiste. V' ha necessariamente fuori di noi qualche cosa che ci fa sentire; ma in noi, ma per noi, vi ha nulla, nulla può esservi anteriore al sentimento.

Voi non direte ch' io porti la distinzione delle idee fino alla sottigliezza: non mi biasimerete quando cerco di porre qualche precisione nelle mie espressioni; anzi mi presterete la vostra approvazione, io ne son certo, quando saprete che la filosofia si è precipitata in un abisso di stravaganze, per aver confuso il *principio* colla *causa*, o

la *causa* col *principio*, o la *ragione* col *principio*, coll' *origine*, dove la *ragione* doveva riferirsi alla *causa*.

La scuola d'Alessandria rigettò l'idea della creazione, e si perdette fra una moltitudine infinita di emanazioni e di trasformazioni, solo per non aver veduto nella *ragione* dell' universo che un *principio*, in vece di una *causa*. L'anima del mondo si trasformava in *genj*, in *demonj*, in *eoni*. Le successive emanazioni discendevano, per una serie di degradazioni, dall' intelligenza divina fino all' intelligenza più limitata: elleno comunicavano le une colle altre, s'illuminavano. Che dico? elleno s' illuminavano! s' illuminano! e questa stravaganza d' illuminazioni dura tuttavia.

Nè questo basta. Se nella *causa* non vedete che un *principio*, siate conseguenti a voi medesimi, e dite: non solo le intelligenze finite

sono emanazioni dell' intelligenza suprema; la materia stessa esce dal seno della divinità: Dio è tutto, tutto è Dio, e non v' ha che una sola sostanza.

Tali sono i deplorabili abusi in cui ci strascinano i vizj della lingua. Giudicate quanto importi formarsi idee esatte, e tener conto del valore delle parole.

E per ritornare a Voltaire, sarà ella temerità il dire, 1. ch' egli si inganna ammettendo la massima, che la sensazione rinchiude la facoltà di pensare, 2. che da questa massima nulla ha potuto dedurre contro la spiritualità dell' anima; 3. che si contraddice negando che conosciamo il principio del pensiero; 4. ch' ei non ha ragione di dolersi della nostra ignoranza sull' origine della sensazione e del pensiero?

Vorrei poter continuare questa

discussione. M' era proposto di riportarvi un maggior numero di questi passi, che i lettori ordinarj adottano sulla fede di un nome illustre, che voi stessi alcuni mesi scorsi avreste, per avventura, approvati. Quello che noi abbiamo detto sulle *facoltà dell' anima*, sul *metodo*, e sulle *definizioni* vi avrebbe servito a ponderare con maggiore certezza i pensieri dei filosofi relativi a queste questioni, le sole di cui ci siamo sin' ora occupati. Ma mi avveggo che le riflessioni fatte, parlando di Buffon e di Voltaire, furono protratte più a lungo di quello che non credeva, e che hanno assorbito tutto il tempo di cui possiamo disporre. Fors' è dunque che io m' arresti, e ponga fine ad una lezione, la quale d' altronde, per sua natura, non ha fine.

Terminerò qui la prima parte del corso di filosofia. Le lezioni di cui è composta, ad eccezione di quattro o cinque, non sono fatte da me. Siete voi, o signori, che me le avete suggerite, e che me le avete in certo qual modo comandate. Io diceva una cosa: credeva dimostrare una verità. Voi non vi arrendevate sì tosto: impugnavate la mia dimostrazione; e le vostre ragioni sembravano controbilanciare le mie. Cercava di sostenere quello che voi cercavate di abbattere; convalidava i miei argomenti; li appoggiava a nuove considerazioni: non eravate ancora paghi. Vi facevate a domandare schiarimenti, a propor dubbj: mi partecipavate le vostre idee; ed allorchè infine le mie spiegazioni ottenevano il vostro voto, e consentivate a riceverle, vi rendea solo quello ch' era di vostra spettanza. M' avete spesso

affidato un deposito: io dovetti vegliare alla sua custodia; e forse sono stato talvolta felice a segno, chè voi abbiate pensato che non sia giacciuto sterile fra le mie mani.

Fine della Prima Parte
e del Tomo Secondo.

INDICE

DELLE MATERIE CONTENUTE NEL PRESENTE VOLUME.

Lezione duodecima — *Sulle definizioni.*

Quanto importi determinar bene le parole e le idee. Onde riuscirvi, fa d' uopo prendere l' abitudine di passare dalle idee alle parole. Pericolo dell' abitudine contraria. Mezzo di emendarcene. Necessità e possibilità d' un' esattezza rigorosa in metafisica. Tutti i soggetti sono suscettivi d' un eguale chiarezza. L' uso delle definizioni può essere nocevole; o perchè si fanno arbitrariamente, o perchè non abbracciano tutti i significati d' uno stesso vocabolo. Che cosa sia definizione, secondo i logici. Che si debba intendere per la natura delle cose definite. D' onde si possa conoscere se le definizioni sono principj. Insufficienza delle regole date dai logici. Perchè sentiamo il bisogno delle definizioni. Esempio d' una definizione singolare. Differenza tra una definizione ed una semplice proposizione. Ogni definizione è inoppugnabile. Perchè si oppugnino. Come si è indotto in errore dalle analogie

GORREGGI.

Nel Tomo I.

Pag.	*lin.*		
59	15	abbiamo	abbiano
202	8	ne risultano	Ammettevano quindi
214	17,20	ed	od

Nel Tomo II.

112	24	ciò che è	*ciò che è*
186	15	nou	non
201	5	proceduta	preceduta
288	5	circa le sensazioni.	sulle sensazioni,

Tom. VI. di pag. 338. — Cap. IX. *Setta de' Sofisti.* §. 19. *Decadenza de' Sofisti.* §. 20. *Considerazioni sulla Setta dei Sofisti, e sua influenza sulla filosofia e sulla pubblica morale in Grecia.* — Cap. X. *Socrate.* §. 1. *Nuova riforma introdotta da Socrate nella filosofia.* §. 2. *Del Metodo e dell' Amore Socratico.* §. 3. *Principj Teologici di Socrate.* §. 4. *Psicologia di Socrate.* §. 5. *Morale di Socrate.* §. 6. *Costumi e Morte di Socrate.*

Si vende in Pavia alla Direzione dei Classici Metafisici e presso tutti i principali librai d'Italia.

Prezzo Lir. 2. Ital. al Volume.